إعداد: عبد الجبار الرفاعي





الإجتهاد الكلامي

مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد

حسن حنفي
مصطفى ملكيان
محمد مجتهد شبستري
عبد المعطي بيومي
محمد عمارة
صادق لاريجاني
أحمد قراملكي





الاجتهاد الكلامي

مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد

قضايا إسلامية معاصرة

الإجتهاد الكلامي

مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد

حسن حنفي
مصطفى ملكيان
محمد مجتهد شبستري
عبد المعطي بيومي
محمد عمارة
صادق لاريجاني
أحد قراملكي

إعداد: عبد الجبار الرفاعي




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحرر

يتفق الدارسون على أن علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في التاريخ الاسلامي، وكانت مجموعة من العوامل المحلية في الحياة الاسلامية من البواعث الاساسية لانبثاق هذا العلم، وقد تصدرت مسألة الخلاف حول «الامامة» وقيادة الأمة بعد غياب الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم تلك البواعث، كما غذّت الحروب الأهلية في مرحلة لاحقة الجدل بين المسلمين، فظهرت استفهامات متنوعة في فضاء الصراع السياسي، وما انفكت هذه الاستفهامات تترسخ وتتشعب وتتوالد في صيغ جديدة بمرور الأيام.

وبعد تمدد الاسلام خارج الجزيرة العربية واستيعابه لشعوب متنوعة في بلاد الشام والعراق وايران ومصر وشمال افريقيا، واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي الى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون الى أسئلة واشكالات لم يسمعوا بها من قبل حول حقيقة الايمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغيرذلك، فولدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والاشكالات.

وكانت هذه الرؤى عبارة عن اجتهادات متنوعة في المسائل الكلامية، وبمرور الأيام تبلورت مواقف مذهبية تتشكل كل طائفة منها في منظومة عقائدية، فأضحت تمثل اتجاهات عقائدية، تعمل على التبشير بآرائها وتسعى لاستقطاب الاتباع والمؤازرين.

وفي العصر التالي انفتح المسلمون على الميراث الثقافي للحضارة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية، والهند، وبلاد فارس، واستهواهم المنطق الأرسطي، وإلهيات افلوطين ومدرسة الاسكندرية، فنفذت مقولاتها في المباحث الكلامية، واكتسى علم الكلام بالتدريج بهذه المقولات، وصارت قواعد المنطق الارسطي هي المعايير النهائية للتفكير والبحث والجدل الكلامي، وما انفك التفكير الكلامي حتى هذه اللحظة يتحرك في قنوات تلك القواعد، ويستند اليها كمرجعية حاسمة في أية محاولة للاستدلال والمناقشة مع الآخر.

وتبلورت في ذلك العصر الكثيرمن الاجتهادات الكلامية، وتباينت مواقفها، وتحدثت في شتى المسائل، مما يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشر، والجبر والاختيار، واختلفت الآراء في كل واحدة من هذه المسائل بنحو سادت المشهد الثقافي تعددية فكرية متميزة، وأسهم قطاع واسع من العلماء والدارسين بوجهات نظرهم في مختلف المسائل، ولم يعد التفكير الكلامي حكراً على طبقة خاصة، تمنح نفسها حريات شاملة فيما تسلب سواها حق التفكير.

وكان لتوفر هامش حرية للتفكير أثر بالغ في نمو وازدهار عدة تيارات فكرية، من أبرزها الشيعة والمعتزلة والاشاعرة، ويضم كل تيار أجيالاً متتالية من المجتهدين في علم الكلام، الذين اشتغلوا بترسيخ وتطوير مدارسهم الكلامية، وغالباً ما

تجاوزوا الرؤى وربما بعض الأسس التي صاغها أسلافهم، حتى اشتهر لديهم ظهور أكثر من اتجاه في اطار المدرسة الواحدة، كما عرفت ظاهرة استقلال التلميذ عن استاذه وعدم تقليده له، وربما مناقشته والرد على آرائه، وتبني مواقف كلامية لا تتطابق مع ما كان يتبناه الأستاذ.

ومراجعة سريعة للتراث الكلامي ترينا عدداً وفيراً من المؤلفات، ممن نقض فيها التلميذ آراء أستاذه.

ولولا توفر أرضية مناسبة، وشيوع تقاليد ثقافية ترعى حق الاختلاف، وتؤمن بالتعددية الفكرية، لما وجد ذلك المناخ العلمي، الذي تبلورت فيه أبرز المدارس الكلامية في التاريخ الاسلامي.

غير ان هامش الحرية بدأ يذبل ويضمحل، حين طغت روح التكفير في ذهن فقهاء القصر السلطاني، وتعاون المتوكل العباسي (٢٣٢-٢٤٧هـ) مع أولئك الفقهاء، وفرض ترسيمة كلامية محددة، منحها المشروعية، فيما حظر أية وجهة نظر خلافية في مقابلها.

وفي الحقبة التالية ساد الموقف التسلطي في فرض الآراء الكلامية، وتصنيف أية محاولة لاتلتقي مع الموقف الايديولوجي للسلطة ووعاظها باعتبارها ابتداعاً ومروقاً وانشقاقاً على وحدة الأمة، وجرى تقنين هذا الموقف الايديولوجي بنص كتبه القادر بالله (٣٨١-٤٢٢هـ) واشتهر باسم «الاعتقاد القادري القائمي»[١] وتبنى هذا الاعتقاد رؤية الحنابلة، وانحاز باسراف الى مواقفهم، بينما استهدف بقية المسلمين، واستباح دماء بعضهم، لمجرد تمسكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلاً

ورد فيه ان «من قال انه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه» (٢) . وعندما أخرج القائم بأمر الله «الاعتقاد القادري» سنة ٤٣٢هـ وقرئ في الديوان، بحضور الزهاد والعلماء، كان «ممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: ان هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر»(٣) وذكر ابن الجوزي ان القادر بالله استتاب المعتزلة سنة ٤٠٨هـ «فأظهروا الرجوع، وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للاسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة ابو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وابعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم من ديارهم، وصار ذلك سنة في الاسلام»(٤).

ومن المؤسف ان تشيع نزعة التكفير في تلك الحقبة، وتستهتر السلطة في ملاحقة أفكار الناس وتفتيش معتقداتهم، فتصلبهم وتلعنهم لمجرد خروجهم على معتقد الحاكم.

وكان «الاعتقاد القادري » أخطر وثيقة تصادر حق التفكير وحرية فهم العقيدة، جرى تداولها مدة ليست قليلة، وصارمن التقاليد المتعارفة ان تتكرر تلاوتها كل مرة في المناسبات الهامة وقتئذ، وقد حرصت السلطة على اسباغ المشروعية على هذا الاعتقاد، عبر حشد فتاوى وآراء جماعة من الفقهاء والمحدثين، ففي سنة

٤٦٠هــ تلي «الاعتقاد القادري» في الديوان بناء على طلب الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث، الذين أجمعوا على ان من لا يكفر من يكفرهم «الاعتقاد» فهو كافر(٥).

لقد عملت تلك المواقف الايديولوجية السلطانية على تأمين بيئة تزدهر فيها «الاخبارية العقائدية»التي تستند الى ظواهر النصوص كمرجعية في تقرير المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهماً حرفياً قشريا متحجراً، من دون ان تتيح للذهن فرصة في تدبر الكتاب وتأمل الاحاديث، وتأويل ما تشابه منها.

وبمرور الأيام اتسع نفوذ ذلك التيار الظاهري في الاعتقاد، وظل على الدوام مصدراً للمواقف الصارمة العنيفة تجاه عامة المسلمين، من الذين ينهجون نهجاً مغايراً، ويستندون الى العقل في فهم وتحليل قضايا المعتقد، ويمارسون الاجتهاد الكلامي، ويرفضون الترسيمات الايديولوجية الجاهزة، ويحرصون على غربلة ومحاكمة الآراء الكلامية، واصطفاء ما ينهض الدليل على اثباته، ونفي ما سواه.

وتواصل موقف التيار الاخباري الظاهري في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي،وتطوير بنية علم الكلام، ولم يكف عن الدعوة لإقصاء الموروث الكلامي بتمامه، والتخلص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة، التي تمثل واحدة من أبرز تجليات العقل الاسلامي في تعاطيه مع الوحي. يكتب أحد دعاة هذا التيار:«لم يلحق بالدين ضرر بعداوة الحكماء والفلاسفة، مثلما لحق به بسبب أصدقائه الجهلاء، وهم المتكلمون، وهم لا شك اعداؤه الحقيقيون، وإني أقول ولا أخاف في

ذلك لومة لائم: ان الجزء الكبير من علم الكلام يستحق أن يحرق كلياً، وعلى الأكثر يستحق أن يحفظ في متحف، ليكون عبرة ودرساً للآخرين»(٦) .

اننا لاننكر ان علم الكلام يعبر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وفهمهم كأي معرفة بشرية يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان، والنمط الحضاري للحياة،ومستوى تطور العلوم والمعارف الأخرى، وان انتماء علم الكلام للاسلام انما هو كإنتماء المعارف الاخرى، أي بمعنى انه معرفة انتجها المسلمون، مثلما أنتجوا الفلسفة، والتصوف والعرفان، والفنون، والآداب، ... وغيرها، ولا يبرر انتاج المسلمين لتلك المعارف تعاليها على النقد والمراجعة؛ لان انتسابها الى الاسلام ليس سوى كونها ولدت في فضاء التجربة الاسلامية، وفي سياق مسار حضارة المسلمين. ولعل علم الكلام من أوضح ما أنجزه عقل المسلمين في تشبعه بالمؤثرات السياسية والثقافية المختلفة للمحيط الذي ولد فيه، وهذا ما يحكيه الاختلاف والتباين الفاحش في المقولات الكلامية.

لكن اهمية علم الكلام تكمن في اطلاق حرية الاجتهاد العقائدي، واختلاف المقولات ووفرتها تجسد وجهات نظر متنوعة أفضى لها التفكير الكلامي، مضافاً الى انها علامة فارقة على منح كل مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد الغير.

إن حظر التفكير الكلامي، والاقتصار على ظاهر النصوص، ومنع أية محاولة لعقلنة الفهم العقيدي، يفضي الى تعطيل العقل، وشيوع نزعة نصوصية اخبارية تبناها المحدثون، وروّج لها ودعمها بعض الخلفاء الأمويين في فترة مبكرة من التاريخ

الاسلامي، وبالتالي سيادة التقليد في أصول الدين، بالرغم من ان هذا النوع من التقليد لم يقل بجوازه أحد سوى هؤلاء، فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الاصول، واستدلوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى، قال أبو منصور الماتريدي : «ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده»(٧).

ويقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد: «ان القول به يؤدي الى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما ان يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضاً ... ويدل على ذلك انه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب ان يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون اقامة البراهين ...»(٨).

ونقل الشوكاني عن ابي الحسين القطان قولــه: «لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد.وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء. وقال امام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلاّ الحنابلة. وقال الاسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر»(٩).

ويكتب العلامة الحلي: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عليه، والنبوة والامامة والمعاد، بالدليل لا بالتقليد»(١٠). ويذكر في موضع آخر: «المسألة اما ان تكون من باب

الأصول، أو من باب الفروع، فالأول لا يجوز التقليد فيه اجماعاً، واستدل على ذلك بالعقل والكتاب.»(١١).

ويقول صاحب معالم الدين:«والحق منع التقليد في جميع أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الاسلام، الاّ من شذ من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه»(١٢).

ولا نريد ان نسرف في حشد أقوال العلماء الذين منعوا التقليد في الأصول، ولكن كنا نود ان نشير الى الاجماع على هذه المسألة، في مقابل التيار الظاهري المناهض للتفكير الكلامي.

ويبدو ان هذا التيار انبعث من جديد في الجماعات السلفية التي تستغرق في القشور، فيما تضحّي بروح الشريعة والمقاصد الكلية للدين، وتستأنف الفهم الحرفي للنصوص الذي يغيّب العقل، ويتجاهل العصر وما يحفل به من متغيرات شتى، وتقدّم صورة منفرة للاسلام. والسمة المميزة لهذه الجماعات هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة، وكأن الحياة ساكنة، والزمان يكرر نفسه، وكأن الماضين امتلكوا الحقيقة الكلية، وادركوها بسائر أبعادها، ونحن لا وظيفة لنا إلاّ اقتفاء أثرهم في كل شيء. ولم يتنبه هؤلاء الى ان ذلك تبسيط في تصور حركة الزمان، ومحاولة ساذجة لإختزال عصور عديدة من التطور والتغيير في الحياة، فإنه كلما تنامى واتسع نطاق التغيير الاجتماعي والتحولات المختلفة في الحياة لابد ان يتنامى نطاق الاجتهاد، ويتسع افقياً وعمودياً تبعاً للمكاسب الجديدة في المعرفة، وتراكم معطيات الواقع وتنوعها.

وربما ينشأ هذا الموقف من الخلط بين العقيدة وفهم السلف لها، فإن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها، ومادام اؤلئك البشر غير معصومين فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة وحقائق الوحي يكتسب فهمهم شيئاً من خصائص البشر ونقصه، ويلتبس وعيهم أحياناً بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، والفضاء الذي يتحركون فيه، فلا يصح أبداً تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم الى عصرنا، ولا يصح توكيلهم في التفكير والحديث نيابة عنا، وانما ينبغي دراسة ميراثهم وغربلته، واستبعاد ما هو نسبي منه، وما كان يعبر عن تمثلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه.

ان الاجتهاد الكلامي يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك ان التراث ينتمي الى واقع مضى، فالاصرارعلى استدعائه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبالتالي الغاء عنصري الزمان والمكان ، ونفي الصيرورة والتحوّل، والنزوع نحو سكونية لاتاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتغدو عملية التقدم هروباً من العصر، وتوغلاً في الماضي، واستئنافاً للأفكار والمواقف والنماذج التاريخية ذاتها.

وتتجلى قيمة الاجتهاد الكلامي في اصراره على التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وادراك الانسان لها، بين الوحي الالهي والعقل الانساني، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الالهية المقدسة.

ان الاجتهاد الكلامي يطمح لاحياء نزعة التفكير الحر الذي شدد على الدعوة اليه القرآن الكريم في آيات عديدة، ويعمل على اختراق بل تحطيم الأسوار التي

وضعها حول العقل اتباع التيار الظاهري وجماعاتهم من السلفيين، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية واللاهوتية في الاسلام من المحرمات اليوم، بينما كان يتداولها المتكلمون بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية، باعتبار التفكير فريضة مكلف بها عامة المسلمين، وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

ويرمي الاجتهاد الكلامي إلى دراسة التراث بموضوعية وأمانة، والتحرر من التحيزات الطائفية والقبليات المذهبية في البحث، تلك التحيزات التي تعمل على اقتطاع النص من سياقه، وتجريده من قرائنه، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تتبناها.

والدراسة العلمية الموضوعية للتراث تتطلب التوفر على خبرة ودراية في التعاطي معه، واستلهام روحه وعناصره الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة.

وكما هو معروف بين أهل العلم ان الاجتهاد في أي حقل من حقول العلوم الاسلامية مما لا يدركه كل أحد، وذلك لأنه يتوقف على دراسة جادة ومعمقة للتراث الاسلامي، ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، مضافاً إلى الالمام بالقواعد والادوات الخاصة للاجتهاد في ذلك الحقل.

وبموازاة ذلك يتوقف الاجتهاد المعاصر في علم الكلام على تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم الراهنة، خاصة العلوم الانسانية، والتخلص من الحساسية والوجل أو العقدة في التعامل مع معطيات العلم الحديث، فإن بعض العلوم الانسانية تطورت بدرجة توازي تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحتة في

الغرب، وهي ذات وشيجة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها، مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والانثربولوجيا، وغيرها.

ومن اللافت للنظر ان اهل العلم في حضارتنا تعاطوا مع ما وصلهم من معارف اثينا ومدرسة الاسكندرية والهند وفارس بلاوجل، فقد عملوا على ترجمة تلك المعارف ودراستها واستيعابها، واعادة انتاجها، حتى امست جزءاً من مكونات التراث، وتغلغلت بشكل واسع في علوم المسلمين، وقد كانت معارف الغرب حينذاك في بواكيرها، بينما نمت العلوم الغربية واتسعت في العصرالحديث، بنحو لم يسبق له مثيل، حتى ان العلوم الانسانية اليوم لا يمكن مقارنتها ببعض الاشارات البدائية قبل ٢٥٠٠سنة في التراث اليوناني.

ولعل الوجه الوحشي للغرب الحديث المتمثل بالاستعمار والنزعات العنصرية والعدوانية في التعامل مع الشعوب الاخرى، مضافاً إلى ظهور الافكار المادية والالحادية والعبثية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي اسبغ على العلوم الحديثة الصورة الكريهة للغرب وحضارته، ونجم عن ذلك خلط بين العلم الذي يضيء بطبيعته الحياة وبين الغرب ونزعاته العنصرية، فتصور البعض منا العلم وكأنه يقترن دائماً بالحرب والقتل والتدمير.

نحن لاننكر تسرب البعد المذهبي والمركزية الغربية في العلوم الانسانية الحديثة، ولاننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها، وتوظيف ما هو صالح منها؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها ولوكانت من أهل الضلالة.

وبغية تنمية التفكير والبحث في القضايا الكلامية الراهنة، والسعي لإرساء مرتكزات منهجية لاجتهاد كلامي معاصر، أعددنا مجموعة حوارات مع طائفة من المتكلمين والباحثين في علم الكلام، وتحدثنا اليهم مباشرة حول مختلف الاستفهامات والعوائق التي اكتنفت المسار التاريخي للتفكير الكلامي، واستطلعنا رؤاهم في اشكاليات علم الكلام، وسبل تطويره، بنحو يستجيب للمتطلبات العقائدية المتجددة، ويحمي المعتقد من الذوبان في الشبهات.

مع العلم ان هذه الحوارات حرصت على استيعاب رؤى متنوعة، ربما تتباين او تتقاطع، تبعاً لتنوع المرجعيات الفكرية لاصحابها، وهي بالتالي تعبر عن اجتهادات لاصحابها، والمجتهد قد يصيب او يخطئ، خاصة وان شيئاً من هذه الرؤى تسعى لتوظيف المعطيات المعاصرة للعلوم الانسانية، وتتوكأ على ادوات منهاجية مستقاة من فلسفة العلم والهرمنيوطيقا واللاهوت الغربي.

من هنا ينبغي ان يبادر الباحثون في علم الكلام لدراستها وتفكيكها ومناقشتها، واختبار ادواتها المنهاجية، وامكانية الإفادة من تلك الادوات في سياق مختلف.

وهذا هو السبيل لبعث الاجتهاد الكلامي من جديد، وصياغة فهم لرؤية كونية توحيدية تواكب العصر ورهاناته.

وقد جرى إعداد بعض هذه الحوارات عبر مقابلات شفوية مباشرة، كما في الحوار مع الدكتور حسن حنفي، والدكتور عبد المعطي بيومي، والاستاذ مصطفى ملكيان.

فيما اجاب الشيخ صادق لاريجاني والدكتور احد قراملكي عن الاسئلة تحريرياً، وتم إعداد اجابات الشيخ محمد مجتهد شبستري بالتلفيق بين عدة مقابلات حول قضايا الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات والتعددية الدينية.

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب.

عبد الجبار الرفاعي

الهوامش

(١) جورج طرابيشي. مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨، ص٩٥.

(٢) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دارصادر، ج٨: ص١٠٩-١١٠.

(٣) المصدر السابق. ج٨ ص١٠٩.

(٤) المصدر السابق. ج٧: ص٢٨٧.

(٥) المصدر السابق. ج٩: ص١٢٤.

(٦) عبد الباري الندوي. الدين والعلوم العقلية. ترجمة: واضح الندوي. ط١، ١٣٩٨هـ، ص ٤٢ (سلسلة نحو وعي اسلامي).

(٧) الامام أبو منصور الماتريدي. كتاب التوحيد. تحقيق: د. فتح الله خليف. القاهرة: دار الجامعات المصرية، ص٣.

(٨) القاضي عبد الجبار الهمذاني. المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف. تحقيق: د. ابراهيم مدكور. ج ١٢: ص١٢٣-١٢٦

(٩) الشوكاني. ارشاد الفحول.ص٢٦٥-٢٦٦.

(١٠) العلامة الحلي. الباب الحادي عشر. تحقيق: د. مهدي محقق. مشهد : ١٤١٠ هـ، ص٣-٤.س

(١١) العلامة الحلي. مبادئ الوصول الى علم الأصول. ص٢٤٦-٢٤٧.

(١٢) جمال الدين حسن العاملي. معالم الدين وملاذ المجتهدين . تحقيق:عبد الحسين البقال. قم :١٤١٤هـ،ص٥٣٢.

الاتجاهات الجديدة

في علم الكلام

حوار مع:

الدكتور حسن حنفي

نشأة الكلام الجديد

○ بدأت تتبلور الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في شبه القارة الهندية، في آثار شبلي النعماني ومحمد اقبال، وأخيرا وحيد الدين خان، حتى ان مصطلح «علم الكلام الجديد» ظهر للمرة الأولى كعنوان لكتاب الفه شبلي النعماني قبل مئة عام تقريبا. وسبق ذلك تاليف جمال الدين الأفغاني لرسالته «الرد على الدهريين» في الهند أيضا، والتي هي أقدم نص ظهر في العصر الحديث يتضمن اشارات لاعادة بناء علم الكلام في اطار استفهامات العصر.

ما هي بواعث مبادرة المفكر الاسلامي في الهند لتجديد علم الكلام؟

□ انا شاكر لكم ولمجلة قضايا اسلامية معاصرة التي تحررونها والتي أصبحت بالفعل النافذة، وربما النافذة الوحيدة التي يحدث فيها هذا الحوار بين المفكرين العرب خارج الحوزة العلمية والاخوة في الحوزة، من أجل التقارب بين كل التيارات، لعلها تكون تيارات واحدة، لانها جميعاً تعبر عن ظروف واحدة، وأمة واحدة، وعقيدة واحدة، وقضية واحدة.

في الحقيقة ان علم الكلام الجديد أقدم من شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة، لماذا؟ لانه لا يوجد شيء اسمه علم كلام معياري نسقي، نقيس عليه الاجتهادات الاخرى في علم الكلام.

منذ نشأة علم الكلام، منذ واصل بن عطاء، منذ عمرو بن عبيد، منذ المتكلمين الأوائل، هم رأوا ان الناس بدأت تستسلم للقضاء والقدر، فكتب عمرو

بن عبيد «رسالة في الدفاع عن خلق الأفعال» في القرن الأول، هذا علم كلام جديد، لانه بدأ يطوّر آراء طبقاً لظروف العصر، ويحدث تياراً آخر بدلاً من التيار السائد.

المعتزلة عندما بدأوا في الدفاع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، ضد تيارات سلطوية، نشأت في الدولة الأموية، تقول بالقدرية، وتقول بطاعة الخليفة مهما كان، وتقول: إن الخارج على اجماع الأمة لابد أن يقتل، ولابد ان يكفّر، هذا علم كلام جديد.

الأشعري عندما وجد أن المعتزلة واستاذه ذهبوا في قضية الصلاح والأصلح أكثر مما ينبغي، بدأ يكوّن علم كلام جديد، يقلل من قضية الصلاح والأصلح.

وهكذا الماتريدي عندما وجد أن الأمة قد افترقت فريقين أشاعرة ومعتزلة، وبدأ يشعر ان الاشعرية بها جوانب ضعيفة، فبدأ يكمل الاشعرية ببعض الجوانب الاعتزالية، خاصة ان الحنفية كانت سائدة في أواسط آسيا، فانتشرت الماتريدية في القرن الرابع.

الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، كان يجدد نفسه بنفسه. انما عيبنا نحن تصورنا ان علم الكلام أُغلق وأصبحت له مقاييس، مقاييس العقائد الأشعرية، فأي خروج على هذا المعيار، على هذا النسق، على هذه القاعدة، يعد خروجاً على أصول العقيدة، لذلك سمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة، فأي انسان يخرج على ما قاله الأشاعرة؛ في الذات والصفات والأفعال، وفي العقليات، وفي السمعيات، كأنه يقدم شيئاً جديداً، مع أن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام.

لكن بالنسبة لنا نحن الذين عانينا من الاستعمار والتخلف والقهر وغيرها، لذلك نشأت الحركة الاصلاحية، الأفغاني مؤسس المدرسة الحديثة في مصر، والحركة الاصلاحية في تركيا، وأيضاً شبلي النعماني في الهند ومحمد اقبال...الخ، الذي عانى من الاستعمار اول مرة هي الهند قبل الجزائر، عندما قضت بريطانيا على المغول وامبراطورية المغول في الهند، ثم فرنسا عندما قضت على استقلال الجزائر، ثم بريطانيا وفرنسا عندما احتلوا كل العالم العربي الاسلامي بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الاولى، ومن ثم بعد انفصال تركيا والقضاء على الخلافة عام ١٩٢٣.

هذه الظروف ولّدت علم كلام يجدد نفسه بنفسه، اتباعاً للتقليد القديم، ولكن هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر، لان قديماً كانت الدولة مستتبة، وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علوم، تترجم علومهم الى اللغات العبرية واللاتينية في اوربا، اما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال، أو في القضاء والقدر، أو في الحسن والقبح العقليين، اننا مُحتلون، اننا مقهورون، متخلفون، مجزأون، وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها، لاننا سنُساءل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في «المنقذ من الضلال» هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والناقدين لها. الهجوم قديماً كان يأتي للعقائد، الهجوم حالياً لا يأتي للعقائد، من منا لا يؤمن ان الله واحد؟ انما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي، فلسطين، وكشمير، وكوسوفو، والبوسنة والهرسك، وجنوب أفريقيا، وفي ثروات الأمة، والذي يسلبنا الاستعمار في الخارج والصهيونية، والفقر والقهر في الداخل، أي السلاطين والملوك، وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركية

الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين، لذلك ارتبط كثيراً باصول الفقه، ومقاصد الشريعة، والدفاع عن مقاصد الشريعة، والدفاع عن مصالح الامة، أكثر مما يرتبط بالشق الأول من علم الاصول وهو علم اصول الدين، لأن كليهما علم واحد، بشقيه اصول النظر أي العقيدة، واصول العمل أي اصول الفقه، فعلم الكلام الجديد له ارتباط شديد بعلوم الاجتماع، بالسياسة، بالتاريخ، بالحركية الاجتماعية، لان عالم الكلام الجديد سيسأل يوم القيامة ليس عن الله ذاتاً وصفات وأفعالاً، فهذه معركة قد كسبناها من قبل، ولكن سنسأل عالم الكلام الجديد: ماذا قلت عن فلسطين؟ ماذا قلت في الرد على اليهودية والصهيونية، التي تربط بين الله والشعب والأرض، وتقول ان الله لا يعبد الاّ في فلسطين، ولا يعبد الاّ في القدس، ولا يعبد الاّ في الهيكل و... الخ، وان الله أعطاهم هذا الوعد الى أبد الآبدين، أعطاهم النصر والأرض والغنيمة وكل شيء، فماذا رددت عليهم؟ الاستعمار اخذ أراضيك وثروتك، وهاجم اسلامك، وهاجم تراثك، وهاجم عقيدتك، فماذا قلت في الرد على الاستعمار؟ كنت متخلفاً، وكنت جاهلاً، وكنت فقيراً، وكنت مشرذماً، وكنت مجزّأً، فماذا تقول باسم العقيدة للدفاع عن مصالح الناس؟

اذن علم الكلام الجديد انما هو تعبير عمّا تريده الحركة الاصلاحية في كل العالم الاسلامي، وكل حركات التحرر الوطني انما نشأت من الحركة الاصلاحية، في المغرب، وفي تونس، وفي الجزائر، وفي الشام، وفي العراق، وفي ايران، وفي شبه القارة الهندية، وان كبار المجاهدين الذين أسسوا حركات التحرر الوطني هم من الجيل الثاني للرواد الاوائل الاصلاحيين.

وبالتالي هو ربط جديد بين الواقع السياسي، والواقع الاجتماعي، ومصالح الناس. وبدلاً من ان ندافع عن هذه الاشياء، باسم الليبرالية مرة دفاعاً عن الحرية،

وباسم القومية مرة دفاعاً عن توحيد الامة، وباسم الماركسية مرة دفاعاً عن العدالة الاجتماعية، فلماذا لا ندافع باسم الاسلام الكلي الشامل، حتى يساعد المسلمين على ان يبرز الاسلام كايديولوجية سياسية تقف في مواجهة الايديولوجيات المطروحة على الساحة منذ القرن الماضي؟ فأصبح الفكر الاسلامي الآن كما كان الفكر الاسلامي قديماً، صبّ فيه الهنود وفارس واليونان والرومان، وبدأت الثقافات المجاورة تعطي المادة لعلم الكلام القديم، الآن الثقافة المعاصرة تعطي مادة جديدة، وهي الايديولوجيات السياسية لعلم الكلام الجديد، ومن ثم فلعلم الكلام الجديد مسؤولية ضخمة، على أن يملأ هذا الفراغ النظري الموجود في الامة الاسلامية حالياً، بين علم كلام قديم لم يعد يعبر عن المصالح، وايديولوجيات غربية سياسية وافدة من الخارج.

ازمنة الكلام الجديد

○ هناك ثلاثة ازمنة للاتجاهات الجديدة في علم الكلام، الزمان الأول منها يتمثل بتاسيس المعتقد على العقل والعلم، كما في آثار الافغاني، وتلميذه محمد عبده، ومحمد فريد وجدي، وحسين الجسر، وهبة الدين الشهرستاني، وغيرهم، اما الزمان الثاني فهو يتمثل بالتاسيس الفلسفي لعلم الكلام، مثلما نلحظ في آثار محمد اقبال والظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ومحمد عبدالله دراز والعلامة الطباطبائي، فيما تمثل الزمان الثالث بالتاسيس المنهجي لعلم الكلام، كما في «الأسس المنطقية للاستقراء للشهيد الصدر».

كيف تقومون مسار الاتجاهات الجديدة في علم الكلام واين انتهت اليوم؟

□ إن أهم ما أتى الينا من الغرب الحديث هو العلم الطبيعي، انجازات العلم الحديث. نحن لدينا علم قديم، استطاع ان يصمد امام العلم اليوناني والهندي والفارسي والروماني، وأتانا الخوارزمي، وابن الهيثم، والبيروني، يطورون العلوم المنقولة عن القدماء، ومنذ القرن الماضي في عصر النهضة في العالم الاسلامي أتانا علم جديد من الغرب، أتتنا انجازات علمية، مكتشفات علمية، فبدأت قضية ما الصلة بين الايمان والعلم؟ فبدأ علم كلام جديد يقول: هل القرآن الكريم وهل العقيدة الاسلامية يمكن ان تقبل نظرية الذرة، النظرية النسبية، نظرية الضوء؟ هل تقبل العقيدة الاسلامية هذه الانجازات العلمية في الكهرباء، في المغناطيسية، في الديناميكا... الخ؟ فنشأ هذا التيار، ومنهم ايضاً طنطاوي جوهري، في التوفيق بين الدين والعلم، وأتانا من الغرب فلسفات جديدة، لم تعد الفلسفات اليونانية لافلاطون وارسطو وجالينوس وسقراط، أتتنا من ديكارت وكانط وهيغل وماركس وبيرغسون، فظهر تيار جديد يحاول أن يتمثل هذه المذاهب، محمد اقبال مثلاً تمثل فيشته وتمثل برغسون وهوايتهيد، والافغاني تمثل داروِن ولامارك وسبنسر وكل النظريات التطورية، وآخرون يتمثلون الهيغلية او البراغماتية وغيرها، فنشأت قضية الى أي حد يستطيع الاسلام ان يواكب قبولاً او رفضاً لهذه التيارات الفلسفية الآتية من الغرب.

والتيار الثالث لا يأخذ المذهب الفلسفي العلمي او الفكري ولكن يأخذ قضية المنهج، اذ ان اهم ما أبدع الغرب في المساهمات الفكرية هي المناهج، المنهج الديكارتي الاستنباطي، المنهج التجريبي الاستقرائي لفرنسيس بيكون، مناهج العلوم الاجتماعية، المناهج الظاهراتية وتحليل التجارب الشعورية، المناهج التحليلية في علم اللغة، البنيوية... الخ، وبالتالي بدأ تيار ثالث يفكر الى أي حد يستطيع علم الكلام

أن يتعامل مع هذه المناهج. علم الكلام القديم كان يُفرد قسماً قصيراً بعنوان ما هو موضوع العلم؟ وما هو منهج العلم؟ وقال: ان منهج العلم هو الدفاع والسجال، والرد على حجج الخصوم، واثبات العقائد بالأدلة البرهانية العقلية، وجود الله، وخلق العالم، وخلود الناس.

الآن هل الدفاع والسجال منهج ام اننا نستطيع ان نبدع مناهج جديدة، تساعدنا ليس فقط على الدفاع عن العقيدة بل على تحليل المادة العلمية والفكرية والفلسفية الجديدة التي أتت الينا من الغرب، فبدأ بعض الناس يستعمل منهج استقراء الطبيعة وقوانينها، لمعرفة ما تكلم عنه الغزالي والأشاعرة وابن رشد سابقاً عن السببية؟ هل هناك سببية في الطبيعة ام لا توجد سببية، وهل ارادة الله تقلل من شأن السببية ام انها لا تتنافى مع السببية، والله هو خالق الأسباب؟ بدأ ايضاً التفكير في منهج العقل، في المنطق الصوري، هل صحيح ان المنهج الذي يضع مقدمات ويستنتج منها نتائج وصحة النتائج تتطابق مع المقدمات، هل هذا أنسب منهج للفكر ام انه منهج عقيم؟

بعض العلماء المسلمين كتبوا في الرد على المنطقيين وفي نقد المنطق، فقالوا: إن المنطق الصوري منطق عقيم، قبل جون ستورات مل، انه لا ينتج شيئاً، وان النتائج متضمنة من قبل في المقدمات، وحاول هؤلاء أن يكتشفوا منهجاً استقرائياً يبدأ من الجزء الى الكل دون ان يستنبط الجزء من الكل، وبالتالي بدأ الشهيد محمد باقر الصدر في «الاسس المنطقية للاستقراء» وهذا التيار في علم الكلام هو تيار البحث عن منهج.

وهناك تيار رابع أمثله أنا، وهو التيار الاجتماعي السياسي. قضايا العلوم الطبيعية تعرض اليها بعض المحدثين، قضايا المذاهب الفكرية والايديولوجية تعرض

اليها فريق آخر، قضايا المنهج فريق ثالث، لكن الذي يلاحظ على ما حدث في حياتنا، من أزمات سياسية واجتماعية واقتصادية، من بعض حركات التحرر الوطني، تهرّأت الدول، وبدأت الدول تصبح تابعة، هناك عولمة قادمة، يعطون الينا باستمرار مفاهيم ينتجها الغرب ونحن نشرحها، المجتمع المدني، حقوق الانسان، حقوق المرأة،الادارة العليا، حوار الحضارات، صراع الحضارات، ونحن كمسلمين نُهمّش ونعلق ونشرح ما يأتينا من الغرب، والغرب كل ٢٤ ساعة ينتج مفهوماً، ونحن لا نحفر في ثقافتنا، ولا نحلل مرحلتنا التاريخية التي نعيش فيها، ولا ابداع مفهوم نستطيع ان نحقق انفسنا من خلاله، والغرب يسعى الى ان يؤجل الابداع عندنا ويجعلنا باستمرار مهمشين معلقين. اقول اذن هذه اللحظة التاريخية التي نعيشها في علاقتنا مع الغرب، وفي أزمتنا السياسية والاجتماعية، وفي زيادة الفقر، وفي زيادة القهر، يجعلني اتقدم بعلم اجتماع سياسي، وهذا تيار معروف، في الغرب ايضاً يسمى «بوليتكل ثيولوجي» (علم اللاهوت السياسي)، «سوسيولوجكل ثيولوجي» (علم اللاهوت الاجتماعي) «ايكونوميك ثيولوجي» (علم اللاهوت الاقتصادي). يعني أن تنظر الى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية من منظور لا أقول الى عقيدة، ولكن من منظور خاص يعبر عن استمرارك وتواصلك في التراث القديم، وهنا تصبح العقيدة شاملة للشريعة، وما دمت قد دخلت بعلم الاجتماع السياسي في أتون المعارك السياسية، فالفقه القديم، والنظم الاسلامية القديمة، وقضايا الشورى، وقضايا الاحكام السلطانية، كل ذلك يدخل وكأننا نعيد من جديد اللحمة للعقيدة والشريعة، نحن وصلنا من القدماء الاسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة شيء والشريعة شيء، حتى اصبح الانسان يؤمن بالعقيدة، وربما يترك نفسه لبعض الايديولوجيات السياسية العلمانية، ويؤمن بالعقيدة، ولكن في

السياسة يعيش في نظام ملكي، نظام اماراتي، نظام سلطاني، وكأنه لا توجد علاقة بين العقيدة والشريعة، بعلم الكلام الجديد تصبح العقيدة هي الموجهة للشريعة، وتصبح العقيدة هي الموجه لسلوك المسلم في المجتمع، باحثاً عن نظام سياسي اجتماعي اقتصادي ينبثق من العقيدة ولا يتقاطع معها، لاننا الآن نحن مسلمون موحدون نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، ونعيش في نظام ماركسي قومي ليبرالي، دون ان نتساءل ما الصلة بين مضمون الايمان في العقيدة والنظام السياسي الذي نعيش فيه.

أنا احياناً أتجرأ وأقول: صحيح ان ما قاله الاشعري قديماً في تحليل مضمون العقيدة بهذه العقائد الست: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر،والقضاء والقدر خيره وشره. هذا صحيح، وهذه القواعد مستنبطة من القرآن الكريم، كما يقول، انا الآن في عصر مختلف، أعيش بعد الأشعري بأكثر من ألف عام، الاشعري لم يكن مهزوماً كان منتصراً، وكانت الجيوش فاتحة في القرن الرابع، وكان الاسلام منتشراً من المغرب الى اقصى الصين، ومن تركيا الى جنوب افريقا، ولو ان الاسلام انتشر في جنوب افريقيا متأخراً، فلم تكن له قضية مع الأرض، كانت الثروة موجودة ومتوافرة، وكان العلم مزدهراً، وكنا مسيطرين على الطبيعة، اما الآن فالأمر قد اختلف من النصر الى الهزيمة، من الفتح الى الاحتلال، فهذا يحتم عليّ ايضاً أن أستنبط من القرآن الكريم عقائد جديدة، مثلاً أنا أريد أن احمّس الناس الى عصرهم، هل استطيع أن أجعل قواعد ستاً للعقيدة ايضاً؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرذم، مقاومة القهر، مقاومة الفقر، والقرآن يمدني بذلك **﴿بسم الله الرحمن الرحيم* لايلاف قريش* ايلافهم رحلة الشتاء والصيف* فليعبدوا رب هذا البيت﴾** مَنْ هو رب

هذا البيت؟ **﴿الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾**، فالايمان بالله مرتبط بالخبز والأمان. الأشعري ما كان يمكن أن يرى ذلك، كان الرغيف موجوداً، وكانت حريته موجودة، أما أنا فرغيفي غير موجود، وحريتي غير موجودة، هو متكلم في عصره، وأنا متكلم في عصري، انا اريد تحرير فلسطين، وسأُساءل يوم القيامة عن ضياع فلسطين، وأنا متكلم جديد، اله السموات والأرض، رب السموات والارض **﴿وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله﴾**، الاشعري لم ير ذلك، لانه لم يحتل أحد بغداد ولا القاهرة ولا دمشق، ولكن أنا في عصري، اُحتلت يافا وحيفا وعكا وعسقلان وبئر السبع، فقضية الأرض هي التي تهزني، فاذن لا يوجد علم كلام أبدي ثابت الى يوم الدين، بل انني احياناً أقول في المجتمعات العلمية، في القرآن الكريم هناك صورتان لله **﴿أينما تولوا فثَمّ وجهُ الله﴾** هذا صحيح، **﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾** هذا صحيح، ولكن انا باعتباري أهتم بقضايا التغير، وقضايا الحركة، وأشعر ان احد اسباب تخلفي هو الثبات، فأقرأ في القرآن الكريم أيضاً **﴿كل يوم هو في شأن﴾**، ان الله يفكر في الجديد كل يوم، أنا آخذ هذه الصورة، لانها تساعدني أكثر على اعطاء الحيوية والفاعلية للناس في التغيير وعدم الجمود، ربما لم يحتج الأشعري ذلك، لكن احتاجه أنا.

○ هل يعني هذا ان الذي يدخل الاسلام اليوم ينبغي أن يؤمن بهذه الاصول الستة الجديدة بجوار الأصول الستة القديمة؟

□ هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد ان ننتهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح اعزّة، ارجع الى قواعد الأشعرية القديمة، اذا كان ذلك يريحك، لكن في رأيي ستنشأ مشاكل جديدة وسأغيّر هذه الاشياء، وربما تنشأ مشاكل جديدة، فيبدأ علم كلام جديد أيضاً في المرحلة الجديدة، وهكذا.

O عرف الدكتور حسن حنفي بدعوته لتجديد علم الكلام، لماذا علم الكلام؟ وماهي معالم مشروعكم في اعادة بناء هذا العلم؟

□ علم الكلام يدخل ضمن اطار كلي في مشروع يسمى التراث والتجديد، انا وعيتُ على أزمة فلسطين من عمري ثلاثة عشر ربيعاً في ١٩٤٨، فانا من مواليد عام ١٩٣٥، ثم احتُلت مصر سنة ١٩٥٦، وهُزمنا في ١٩٦٧، والآن هزيمة الارادة العربية، الكل الآن يتحالف مع الاستعمار والصهيونية، ويدخل في العولمة والسوق، باستثناء القلة التي مازالت تحافظ على كرامتها، وارادها الوطنية، مثل ايران.

على أية حال، اردت ان أعرف في أية لحظة من التاريخ انا اعيش، فوجدت نفسي اعيش في مثلث متساوي الساقين او متساوي الاضلاع لا يهم.

الضلع الأول فيه وهو أنا اريد أن احرر الذات العربية من الداخل، فوجدت ان الذات العربية الاسلامية تعيش في قفص ذي ثلاثة حواجز، الحاجز الأول هو التراث القديم، ماذا أفعل فيه، أُجدده أُغيره؟ والتراث القديم ثلاث مجموعات من العلوم: العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والعلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية العقلية اربعة: علم الكلام أي اصول الدين، اصول الفقه، وعلوم الحكمة أي الفلسفة، وعلوم التصوف، والعلوم النقلية خمسة: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، والعلوم الرياضية والطبيعية... الخ. فبدأتُ بالعلوم العقلية الأربعة، وأو لها علم الكلام، فبدأت بعلم الكلام، وثانيها علوم الحكمة، فكتابي الجديد هو «من النقل الى الابداع» أتصور ان ابن سينا وابن رشد والكندي والفارابي

وصدر الدين الشيرازي قد بعثوا من جديد الآن، فكيف يكتبون الفلسفة؟ كيف يبوب ابن سينا الشفاء؟ من يشرح ارسطو؟ من يشرح ابن رشد؟ لأن منذ ألف عام كان أرسطو هو الفيلسوف و لم يعد هناك الآن ارسطو، فمن يشرح ابن رشد؟ أي مدينة فاضلة يكتب الفارابي؟ هل يكتب ابن باجة «تدبير المتوحد»؟ وماذا عن المجتمع، هل أكتب أنا التعاون الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، التداخل الاجتماعي، في مقابل «تدبير المتوحد»؟ وبعد ذلك علوم اصول الفقه سأكتب «من النص الى الواقع» وأعطي الأولوية للواقع، معتمداً على اسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وربما أُعيد ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة، لأن الآن المشاكل لدينا أصبحت واضحة جداً، مقاومة الاستعمار، أنا أشعر به كتجربة معاشة، مقاومة القهر والتخلف، أشعر به كتجربة معاشة، ثم بعد ذلك اعيد بناء علوم التصوف «من الفناء الى البقاء» لا أريد ان أدعو الناس الى الفناء بل الى البقاء، كما فعلت عندما كتبت «من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية» ولفظ المتداني لفظ قرآني مثل التعالي **﴿ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾** هذا في المعراج **﴿قطوفها دانية﴾** يعني نريد ان نتعود ذلك أيضاً، فانا اريد ايضاً ان أزرع وأفلح، لأن ٧٠ في المائة من غذائنا مازال يأتي من الخارج، وإن أمة لا تطعم نفسها بنفسها تظل باستمرار تابعة، ثم بعد ذلك سأعود الى العلوم النقلية سأقوم بتفسير موضوعي للقرآن الكريم، كما كتبت «من نقد السند الى نقد المتن» لاعادة بناء علم الحديث، وايضاً سأعيد بناء علم الفقه «من فقه النص الى فقه المجتمع الى فقه الواقع».

كيف أعيد بناء التراث القديم بعد ألف عام من نشأته الاولى، وأنفض عنه الغبار، وأجدد التراث، بداية باختيار البدائل القديمة، وابدع تراثاً جديداً ان لم

يسعفني التراث القديم، وأستأنف مهمة الفقهاء القدماء، والحكماء، الكندي، والفارابي، والفلاسفة والمتكلمين.

والضلع الثاني أخشى ان أمرر الذات العربية الاسلامية من قيد القدماء، فأوقعهم في قيد جديد، وهو قيد الغرب، لذلك اريد أن أحمي نفسي من الوقوع في تقليد الغرب، لذلك كتبت «مقدمة في علم الاستغراب» من أجل أن أحوّل الغرب من كونه مصدراً للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم، وأدرس الغرب، وأن اتخفف من عقدة الدونية التي لديّ، وأن أخفّفه هو وأعالجه من عقدة العظمة التي لديه، أدرسه كحضارة تاريخية، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية، كيف نشأ، كيف تطور، ما هي مراحله؟ حتى اصبح على مستوى الندية، فنحن لدينا أيضاً نظر، ويمكن الدخول مع الغرب في النديّة.

والضلع الثالث وهو المهم، أخشى أيضاً أن أحرر الذات العربية الاسلامية من نصوص الضلع الأول، ما تسمى بالكتب الصفراء، وأن أحررها من نصوص الضلع الثاني، مما يمكن ان اسميه الكتب البيضاء او الحمراء، واريد ان أجعل الذات العربية الاسلامية تتعامل مع الواقع المباشر دون أن تقرأه بنصوص، حتى لا نُتهم باننا عبدة نصوص، مؤولو نصوص، شرّاح نصوص، قرّاء نصوص، «واحتمى ابوك بالنصوص فدخل اللصوص» كما يقول محمود درويش. انا اريد ان اساعد الذات العربية على ان تحول الواقع الى نص، وأن تكتب نصاً جديداً، كنت اقول ذلك مرة في استانبول، فانبرى لي بعض العلماء فقال: تريد أن تكتب نصاً جديداً ان تكتب قرآناً جديداً؟!، قلت حاشا لله، أعوذ بالله، انا أريد ان أكتب نصاً في علم الاجتماع، نصاً في علم الكلام، نصاً في الفلسفة، نصاً في أصول الفقه، نصاً في الاحكام السلطانية، حتى أُبدع نصوصاً جديدة، وحتى يستأنف التراث مساره،

والذي يستعرض تاريخ كل العلوم، فمثلاً الايجي أعاد كتابة علم الكلام، ملا صدرا أعاد كتابة الفلسفة، ابن رشد أعاد كتابة الفلسفة ايضاً، ومن ثم أنا أريد انتاج نصوص جديدة في التعامل مع الواقع مباشرة، وأن أعرف ما هي مشاكل الواقع، الاحتلال، والتخلف، والتشرذم والتجزئة، والفقر، والقهر، وضياع الهوية، وسلبية الناس... الخ، كيف اصوغ نظريات جديدة اعتماداً على التراث القديم، اعتماداً على التراث الغربي، فالاسلام طول عمره منفتح على الثقافات ويحاور الحضارات، وهو من منطق قوة عندما كان فاتحاً، ولا توجد حضارة احترمت الثقافات الاخرى كالحضارة الاسلامية، احترمت ثقافة اليونان والرومان وفارس والهند مع انهم كانوا هم الفاتحون، هذا اذن مشروع التراث والتجديد وهو موضوع كلي.

البداية بتجديد الكلام

○ لماذا كانت البداية من علم الكلام؟

□ لانه في ترتيب العلوم القديمة، في العلوم النقلية العقلية الأربعة نبدأ بعلم الكلام، وربما لأهمية اخرى، لأن العقيدة هي كيان المسلمين التي تعطيهم تصورهم للعالم، هي اساس نظري للعمل وللسلوك، فربما كانت البداية من هنا، ودرءاً لتهمة ان علم الكلام هو الدفاع عن الاسلام ضد الشبهات، ففي شبهة تقال علينا: ان الاسلام والتخلف مرتبطان، يقول الغربيون: مسلم، أي متخلف، أي جاهل، أي محتال، فأنا اريد أن أنفي هذه المزاعم، والله يستطيع الاسلام ان يكون ثورة، وتستطيع العقيدة ان تحمي المسلمين وتجعلهم متقدمين، فإذن «من العقيدة الى الثورة» كتاب للرد على الشبهة التي روجها رينان: ان الاسلام ضد التقدم، ورد عليه الأفغاني، وأنا أردّ عليه بطريقة جذرية رئيسية، اعادة بناء العلم كله، حتى يفهم المسلم ان عقيدته تأبى الاحتلال، وتأبى الظلم، وتأبى، وتأبى، وتأبى، من أجل ان

يقرأ الشاب المسلم الجديد علم كلام مشبع بالايمان والحرية والمقاومة، فيقبل على الاسلام.

الآن لو أراد المسلم أن يشبع رغبته ويقرأ «الأمانة في اصول الديانة» للأشعري، او «اللمع» للأشعري، سيذهب الى هيغل، أو الى جون ستوارت مل، والى برغسون وغيرهم، فسيجد لدى هؤلاء المفكرين مفاهيم: الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فيجد في هذه الألفاظ الجديدة ما يشفي غليله مما لم يجده في ألفاظ الأشعري القديمة، فأنا أعطي له علم كلام جديد، حتى استسقي شرعيتين: شرعية الماضي و شرعية الحاضر، شرعية الاسلام وشرعية العصر.

المصطلح التراثي والهوية الحضارية

○ يدعو الدكتور حسن حنفي لاستبدال المصطلحات الموروثة بأسماء بديلة، اليست المصطلحات ترمز للهوية الحضارية وتشي بتميزها واستقلالها، خاصة تلك المستوحاة من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة؟ الايعني نفيها نفيا للهوية؟

□ كلا، فرّق الغزالي من قبل بين اللفظ والمعنى، المعنى ثابت في النفس واللفظ متغير في اللسان، الشعوب كلها تؤمن ببعض المعاني والمعاني واحدة، وتتغير الألفاظ بتغير اللغات، واللغة متطورة، لفظ بلفظ، وهناك قواميس في اللغة، واللفظ متغير في معناه من طبقة الى طبقة، ومن مجتمع الى مجتمع، ومن حالة نفسية الى حالة نفسية اخرى، اما المعنى فهو ثابت في العقل لا يتغير، بل بالعكس، لو راجعت علوم الحكمة تجد ان ألفاظها ليست مستمدة من القرآن الكريم، من قبيل: الصورة والمادة، والعلة والمعلول، والواحد والكثير، والكيف والكم، والزمان والمكان، والجوهر والعرض، والأين والمتى، فهذه الفاظ يونانية، هذه ألفاظ أتت بعد عصر

الترجمة، وبدأ الناس يستعملونها، فخشي الفقهاء والمتكلمون والاصوليون، فاستعملوا هذا السلاح الجديد لصالحهم الخاص، فالعلة الاولى بدلا من ان يفهموها بطريقة ارسطو «المحرك الاول»، جعل علماء الكلام الأوائل والفلاسفة «المحرك الاول» خالقاً للعالم ومعتنياً بالعالم، مع ان معنى «المحرك الأول» عند ارسطو ليس خالقاً للعالم، وهو محرك لا يتحرك، والعالم هو الذي يتحرك نحوه بالعشق.

فالألفاظ تأتي من الخارج، المعنى في النفس، وهو تصور العقيدة الاسلامية، الآن منذ القرن الماضي وفدت الفاظ جديدة، مثل: حرية، ديمقراطية، شعب، عدالة اجتماعية، مساواة، صيرورة، المثل، الواقع، البنية، العلم، وانا متكلم ان لم أقم بما قام به الحكماء القدماء، بأن آخذ هذا السلاح الجديد واستعمله لحسابي سيستعمل ضدي من العلمانيين، ويهاجمونني، بهذه المصطلحات: الحرية، الديمقراطية، التعددية و... الخ، ويهاجمون بها تخلفي، فانا آخذ هذه الأسلحة، وأضع فيها مضموني أنا، وأبقي على الشكل، فاللفظ هو الشكل، وتتغير الاشكال، مثلاً ابن سينا قال: واجب الوجود، هل أخطأ عندما لم يستعمل لفظ الله، ان لم يفعل ابن سينا ذلك ويستبدل بالله واجب الوجود لذهب فريق من المثقفين الى واجب الوجود بالمعنى الأرسطي، وكرد فعل ذهب المتكلمون الى الله بالمعنى الفقهي القديم، ووقعت حرب بين الاثنين، وهي الحرب الحادثة حالياً في الأمة بين السلفيين والعلمانيين.

فاذن عملية الاستبدال اللغوي، عملية المقصود منها عدم شق الصف الوطني، عدم شق الثقافة الوطنية، تجديد الاسلام بمصطلحات جديدة، جر العلمانيين الى حظيرة الاسلام، عدم قسمة الامة الى قسمين يقتتلان، فهي عملية تستعيد تجربة الحكماء القدماء حين استعاروا الألفاظ اليونانية وغيرها، وهل نحن نؤمن بالله بالألفاظ؟

○ انت من دعاة تحصين الهوية ألا يعبر ذلك عن نزعة التقاطية؟ أليس ذلك انبهارا بالموضات الجديدة والتسميات الجديدة والمصطلحات الجديدة والمفاهيم الوافدة؟

□ وهل فعل ذلك ملا صدرا في الحكمة المتعالية عندما استعمل الصورة والمادة والجوهر والعرض والقوة والفعل؟

ألأن الصورة والمادة أصبحت جزءاً من الثقافة الاسلامية ومن مسار التفكير الاسلامي، أم لأننا الآن ورثناها من ملا صدرا في القرن الحادي عشر؟ وهكذا النظّام استعمل الجوهر والعرض والزمان والمكان قبل أكثر من عشرة قرون.

○ اذا كنا في كل عقد من الزمان نختار تسميات جديدة ومصطلحات بديلة، حينئذ تغدو هويتنا هوية سيالة في صيرورة مستمرة.

□ تتغير اللغة ويبقى التصور، ويبقى المعنى، وهذه سنة الكون، فانه صيرورة مستمرة لا تتوقف عند حد، يعني ان اللغة ليست ثابتة، اللغة متغيرة، فمثلاً عندما قال ابن سينا: ان الله هو المحرك الأول، وهو العلة الاولى، واجب الوجود، والفعلية المحضة... الى آخر ما نعرف من تراثنا الفلسفي والكلامي القديم، الآن في الفلسفة الغربية يقولون: المطلق، اللانهائي، المطلق، ليس لفظاً قديماً لكن ما عيب المطلق في مقابل الجزئي؟ ما عيب اللانهائي؟

في صلح الحديبية عندما طلب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يكتبوا محمد رسول الله توقفوا، قالوا لا نكتب، والاّ فلماذا حاربناك؟ نحن لا نعترف انك رسول الله، فقال اكتبوا: بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: لا نكتب، نحن لا نعرف ما الله ولا ما الرحيم، فقال الرسول: اذن اكتب باسمك اللهم، قالوا: نعم اللهم لفظ معروف، يعني هل الرسول تنازل، لانه لم يستعمل بسم الله الرحمن الرحيم واكتفى باسمك

اللهم؟ المسألة كانت قضية سياسية ولم تكن قضية معرفية في ذلك الوقت. وانا اتعامل على المستوى السياسي، انا حرصي على مسائل الامة، انا حرصي على مصالح الناس، حرصي على ان لا تتكرر مأساة الجزائر، وان هناك علمانيين وسلفيين، كل منهم يريد ان يقتل الآخر، وشعب الجزائر هو الضحية، فأنا أقوم بعمل سياسي واترك للأخوة المغاربة والشوام التحليلات المعرفية.

○ ألا ينجم عن ذلك التباس المعاني واضطرابها حين نستعير المصطلحات والألفاظ وندرجها في نسق مختلف خارج نسقها الدلالي؟

□ هناك مخاطر بطبيعة الحال، لذلك يلجأ الفقهاء لرن الجرس والتحذير كما فعل الغزالي، كما قال الغزالي للفلاسفة: لقد اسرفتم كثيراً فيما تقولون: في العلة والمحرك الأول... الخ، والان اريد ايمان العجائز، ايمان البسطاء، فكتب «إلجام العوام عن علم الكلام» «المضنون به على غير أهله»، عندما تسمع الفلاسفة تحتار، أيهم على حق وأيهم على باطل، تتكافأ الأدلة، والغزالي يهاجم تكافؤ الأدلة، وابن حنبل مع المتكلمين، قال: انا لم اقل في القرآن بشيء، تقول لي حجج خلق القرآن أسمعها، تقول لي حجج قدم القرآن اسمعها، أنا لا اريد، مهمة الفقهاء هي مهمتك، انك تعمل جرس انذار، يا قوم لقد تطرفنا كثيراً في لعبة اللغة والمصطلحات، فلنذكر أنفسنا بالمصطلحات القرآنية وبالحديث وهذا مهم، ولكن أيضاً التجديد وعدم الخوف مهم أيضاً، فهاتان الوظيفتان ضروريتان في الفكر الاجتماعي.

هل اضحى علم الكلام علم الدفاع عن الأمة؟

○ نشأ علم الكلام بغية الدفاع عن العقيدة والذب عنها، لكن الدكتور حسن حنفي يدعو لاستيعاب موضوعات متنوعة تتصل بالمشكلات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وقضايا

التخلف والتنمية والاستعمار والتحرير في هذا العلم. ألا يغدو علم الكلام في هذا المنظور علماً شاملاً يتمدد فيضم قضايا من مقولات متنوعة، وكأنه يسترد المعنى القديم للحكمة واستيعابها للمعرفة البشرية، مضافاً إلى أن علم الكلام في هذا الاطار العام الشامل أضحى علم الدفاع عن الأمة بدلاً من علم الدفاع عن العقيدة؟

□ هذا صحيح، وهذا تعريف جديد لعلم الكلام، نحن نتصور ان التراث القديم مقدس لا يمسه أحد، لماذا؟ عرف القدماء علم الكلام، بانه علم دفاع عن العقيدة، ويعرف حسن حنفي علم الكلام، باعتباره متكلماً، بانه علم الدفاع عن المسلمين، ذاك جيد في عصره، وهذا جيد في عصرنا.

○ هل يعني ذلك أن العقيدة لا تحتاج الى من يدافع عنها؟

□ دافع انت عنها، وكن متكلماً قديماً، لكن اسمح لي انا بالدفاع عن مصالح الامة، وأكون متكلماً جديداً، ونعيش كلانا في طابقين في منزل واحد، في منزل الأمة. ان خطورة علم الكلام القديم انه يستبعد علم الكلام الجديد، بينما علم الكلام الجديد لا يستبعد علم الكلام القديم.

الكلام الجديد والكلام القديم

○ هل علم الكلام الجديد يتمثل علم الكلام القديم ويستوعبه؟

□ مازال علم الكلام القديم ينظر بعين الريبة لعلم الكلام الجديد، وما زال يتشكك في نوايا المتكلمين الجدد ويتهمهم، حتى يأخذ بالمنزل كله. هذا لا يجوز فليسمح لي بغرفة صغيرة، مَن الذي يدافع عن مصالح الامة باسم علم الكلام الجديد؟ معدودون، منذ الافغاني حتى الآن، وبالتالي هناك جمهور الأمة من القدماء، وأقلية قليلة من المتكلمين الجدد، لو انضمت الى المتكلمين القدماء فمن الذي

سيدافع عن المتكلمين الجدد، في الوقت الذي نكون فيه فرقتين كبيرتين متساويتين في الأهمية وفي النشر وفي الكتابة؟ وربما هنا نبدأ نقلق لو سيطر علم الكلام الجديد، ولم يعد أحد يدافع عن الذات والصفات والأفعال بطريقة القدماء، هنا نقلق، حتى الآن أنا قلق من سيطرة نموذج واحد، كما انا قلق من سيطرة تيار واحد في الحكمة المتعالية وهو التيار الاشراقي، طبقاً لما يتصور ملا صدرا ان كل ما انتجناه قديماً، هو ابن سينا، والشهرزوري، والسهروردي، طبعاً هذه مدرسة واحدة، لكن عندنا، الكندي، وابن رشد، وعندنا اصحاب الطبائع، وعمر بن عباد، وابن الأشرس، وابو البركات البغدادي، فلماذا لا تحاور هؤلاء؟ فمثلاً ذكر ملا صدرا في كتابه الأسفار الأربعة ابن سينا ٢٠٢ مرة، والشهرزوري ٥٦ مرة، لكن لم يذكر ابن رشد ولا مرة واحدة، فهل هذا معقول؟ فلنوزع الجهود، ولنقسم العمل، انا لو رأيت كل علماء الكلام ينتسبون الى علم الكلام الجديد لكتبت انا في علم الكلام القديم، حتى أحقق ما قاله الكرماني في علم الميزان: ان الحياة كلها هي توازن بين كفتين.

○ اذن انت تقوم بملءِ فراغ وسد حاجة آنية، وليس هدفك التضحية بعلم الكلام؟

□ نعم، انا أسد حاجة، فاذا سُدّت هذه الحاجة واطمأننت الى ان الناس تدافع عن مصالحها باسم العقيدة، سأبحث عن مكان آخر لم يلتفت اليه الناس، هذا هو دور الفقيه، الفقيه هو الذي يتكلم في النوازل، أي ما يحل بالمسلمين من بلاوي، عندما تعم البلوى، انا اجد ان هناك بلوى.

التوحيد بين العلوم

○ يمكن القول: ان هناك تداخلاً في بيانكم بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، فعندما يهتم علم الكلام بمقاصد الشريعة يتجاوز

حقله الخاص الى أصول الفقه، هل تصنفون المقاصد على علم اصول الدين أم علم اصول الفقه أم انها علم آخر يمت لكلا العلمين بوشيجة عضوية؟

❑ أنا أحاول قدر الامكان كما بينت في التراث والتجديد في آخر جزء التوحيد بين العلوم، هذه القسمة بين العلوم العقلية النقلية الأربعة، كلام، فلسفة، تصوف، أصول، أحاول في نفس الوقت ان اكون، متكلماً، فيلسوفاً، اصولياً، ذوقياً، وان هذا الفصل بين العلوم ربما أتى في وقت متأخر في تراثنا الاسلامي، وأنا أريد المتكلم الفيلسوف، كالكندي، وكابن رشد، اريد في نفس الوقت ان ادافع عن فعالية العقيدة وحيويتها في حياة المسلمين، وفي نفس الوقت الانفتاح على حضارة العصر، لأقوم بالدورين معاً، بدور المتكلم، ودور الحكيم، ولكن بما انني ادافع عن مصالح الناس، ففي ذهني مقاصد الشريعة.

أنا اريد أن اتمثل وحدة التراث الاسلامي، مقاصد الشريعة هي العقل، الدفاع عن العقل، وفي نفس الوقت مقصد الشريعة، وفي الوقت اداة الحكمة في المنطق، الدفاع عن الحياة، الحياة التي يسمونها النفس، الحياة احدى صفات الله، العلم والقدرة والحياة، والحياة احد الموضوعات في حي بن يقظان، والعرض والمال، المال موضوع في علم الكلام، الفقر والغنى هل هو من الله ام من الانسان؟ وبالتالي احاول توحيد العلوم، حتى نوحّد الثقافة الاسلامية من جديد، ونعطي المفكرين رؤية، في نفس الوقت ندافع عن العقيدة، وندافع عن الشريعة، وندافع عن اصول النظر، وندافع عن اصول العمل، أي ما يسمى بالايديولوجية، فبالنسبة للتحدي الذي يواجه المسلمين حالياً، هل يمكن تحويل العلوم الاسلامية الى ايديولوجية

سياسية، قادرة على الصمود امام الايديولوجيات المعاصرة، ليبرالية، قومية، ماركسية؟

○ يعني في نظركم تندمج العلوم الاسلامية فتستحيل الى علم واحد وتنسلخ عن خصوصياتها؟

□ القدماء تكلموا في تصنيف العلوم، في اقسام العلوم، احصاء العلوم... الخ، ربما انا عندي نية في توحيد العلوم في رؤية شاملة، كما فعل هيغل، هيغل وحّد بين المنطق والطبيعيات والالهيات والتاريخ والسياسة.

هل القرآن الكريم فصّل في العلوم ام ان للقرآن الكريم رؤية واحدة، فيها العقيدة، وفيها الشريعة، وفيها حوار مع ابليس، وفيها حوار مع الصابئة، وفيها حوار مع الكافرين ومع المنافقين، وفيها دعوة للطبيعة لتأسيس العلم والنظر؟

كيف تهتز الأرض؟ وكيف تنبت من كل زوج بهيج؟ فأنا أتمثل من جديد الرؤية القرآنية الواحدة، ربما فيما بعد، ولكن حتى الآن أنا احدث رد فعل على قسمة العلوم، قسمة العلوم نشأت في عصر متأخر، لكن عندما تتكاثر الأفكار، وعندما تتشعب الموضوعات، هنا مشكلة، فالغرب الآن يعاني من التخصص، ويدعو الى المعرفة الشاملة والى الحكمة العامة، وانا الآن ايضاً ادعو الى حكمة شاملة، حتى تملأ قلب المسلمين بما يحتاجونه من اسس نظرية.

○ انتم تدعون الى اعادة تصنيف العلوم ام دمج العلوم مع بعضها بحيث يبدو كل منها وجها للآخر؟

□ الى توحيد للعلوم فيما بينها، لأنه حتى العلوم الرياضية، حتى علم الحساب والهندسة انما كانت تلبية لحاجة، وعلوم الفلك والمواريث وتحديد أوقات الصلاة... الخ. فالعلم بالنسبة لي دافع، بناء شعوري يخرج من القلب، من التوجه،

هذا كلام الشيعة، وهذا كلام الكرماني في «راحة العقل» وهذا كلام الكثيرين: «ان العلم ينبت في القلب كما تنبت الأكمة في العشب» فمثلاً الكيمياء لصناعة السلاح، الطب لمداواة الجرحى، فاذن أنا ارجع العلوم الى وحدتها الأولى، وملاحظة حاجة المسلم في العالم وحاجته الى ان يسيطر عليه.

النزعة المصلحية في البحث العلمي

O تطبع ابحاثكم نزعة مصلحية بنحو تبدو المنفعة مساوقة للحقيقة. وهذا ما دعا البعض الى القول بانكم من دعاة المذهب النفعي البراغماتي. فهل معيار الحقيقة لديكم يقاس بما يستوفى من منفعة؟

☐ اصحح اللفظ، أنا لا استعمل لفظ المنفعة، بل استعمل لفظ المصلحة، والمصلحة احد المفاهيم الرئيسية في علم اصول الفقه، كما قال الطوفي: المصلحة اساس التشريع، (لا ضرر ولا ضرار)، (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن) احد مبادئ مالك بن أنس، بل ان لفظ المنفعة لفظ قرآني وليس من وليم جيمس، اعوذ بالله من علم لا ينفع، **﴿اما الزبد فيذهب جُفاءً واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾**.

فاذن لم نأخذ لفظ المنفعة بالمعنى الغربي او الشعبي الذي يبحث عن المصالح الخاصة والمنفعة الخاصة ويضحي بمصالح ومنافع الأمة. ان الطهطاوي تكلم في ان أساس التشريع والنهضة هو المنافع العمومية، أي المصالح العامة، فهي ترجمة من الثقافة الفرنسية وبالتالي لماذا تربطني بمذاهب اجنبية؟ إن القرآن الكريم في كل مرة يذكر الايمان يذكر العمل **﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾**، ومن ثم نحن هنا نعطي الآخرين اكثر مما يستحقون، ونعطي انفسنا اقل مما نستحق، وان كل من يحاول أن يبدع ذاتياً نرجعه

الى الخارج، وان هذه حجة السلطان أحياناً، لان العمل ضده والدفاع عن مصالح العامة ضده، فمن الأسهل ان يقول عني: انني: براغماتي، غربي، نفعي،حتى يقضي على اثري على الناس، وانني ادافع عن المصالح العامة، وكلمتا الاصلاح والافساد من اهم الكلمات في القرآن الكريم، وان النبي يأتي لاصلاح الأرض وليس لافساد الأرض، وعندما اعترضت الملائكة على الله **﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾** عندما استخلف الانسان في الأرض. **﴿إن أُريد إلا الاصلاح ما استطعت﴾**، هذا كلام الانبياء في القرآن الكريم، فلفظ الاصلاح والافساد قرآني، ما هو عقاب قاطع الطريق لأنه أفسد في الأرض وقطع مصالح الناس، فالاسلام اكبر دين يتجه نحو المصالح العامة، ويحمي الأمة من ذهاب شبابها نحو البراغماتية النفعية الغربية.

المصالحة بين مختلف المناهج

○ يحذرنا الدكتور حسن حنفي من التغريب واستعارة المناهج الغربية وتطبيقها خارج نسقها الحضاري الخاص وبيئتها التي تشكلت في فضائها، بينما يلجأ هو لتوظيف مناهج متعددة يستعيرها من الغرب تارة ومن الماضي تارة أخرى، بل يقوم أحياناً بعملية دمج ومصالحة بين مختلف المناهج ويركن الى أدوات كثيرة متنوعة في التحليل والاستنتاج. كيف تسوغون ذلك؟

□ أنا ارفض التبعية للغرب، واعتبار الغرب هو المعلم الأبدي وأنا التلميذ الأبدي، وأن أجعل علاقتي بالغرب علاقة الأطراف بالمركز، علاقة التلميذ بالاستاذ، علاقة التابع بالمتبوع، هذا الذي أرفضه، وهذا هو منهج الحكماء القدماء، بالرغم من اعجابهم باليونان، وبالرغم من قولهم بان ارسطو هو المعلم الأول، وان جالينوس هو افضل المتقدمين والمتأخرين، وان ابن الهيثم هو بطليموس الثاني، وان

الفارابي هو المعلم الثاني، وان سقراط هو أحكم البشر، وان افلاطون هو صاحب الايدي والنور، وان افلوطين هو الشيخ اليوناني... الخ، وبالتالي فإنه في هذا الوقت الذي ازداد فيه التغريب، وازدادت فيه التبعية للغرب، نظراً لتبعية النظم السياسية للغرب، فهذا حق ضروري، شرعية ادافع عن المسلمين فيها، بالاستقلال الثقافي والوطني عن الغرب بطبيعة الحال. وفي نفس الوقت الاسلام قوي، منفتح على الآخرين، الكندي في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، يقول: انه لا يضام احد ان يأخذ الحق من أي مكان أتى، حتى ولو كان من الأمم القاصية عنا، وان القرآن الكريم يتحدث عن الروم وفارس، ونحن دوّنا علم تاريخ الأديان بكلام عن الفرق غير الاسلامية، ولا توجد حضارة عظّمت واحترمت الصابئة والمجوس واليهودية والنصرانية كالحضارة الاسلامية، مثلما نجد في آثار البيروني ومسكويه.

فأنا منفتح مثل أسلافي، لكن هناك فرق بين الانفتاح والتبعية، أنا أقرأ كل شيء، وأتمثل كل شيء، كالبدن عندما يأكل الخضار واللحم ويشرب الماء والفاكهة والحلوى، ثم يتمثله ويهضمه ويخرج الضار، ويحول النافع الى طاقة، فهل استطيع أن أقول لك يا عبدالجبار ان سؤالك هذا فيه من الفاكهة والخضار واللحم، نعم بطبيعة الحال، وإلا فمن أين تأتيك الطاقة، هناك فرق بين أسئلة عبدالجبار التي تعبر عن طاقته، وبين نوع الغذاء الذي أكله، فاذن أنا انفتح على الكل، كما فعل القرآن، والاّ فما الداعي لقصص الأنبياء؟! وإلاّ فما الداعي للانفتاح الذي كان سنة الحضارة الاسلامية؟! ولكني أتمثل وأعي، لذلك فرق القدماء بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، وان الحضارة الاسلامية فيها نوعان من العلوم، علوم الوسائل أي علوم الآخرين اليونان والرومان، هذه ادوات لكي نستبقي منها على كيف ننصر علوم الغايات، التي هي نصرة العقيدة ونصرة الشريعة، ونصرة الأمة، فالغرب

بالنسبة لي استفيد منه علوم الوسائل، لا يوجد فيلسوف غربي لا اعرفه، بطبيعة الحال كأداة، ولكن الغاية هي الذات، ونصرة الأمة، وجعلنا أعزة، وجعلنا قادرين على الصمود في هذا العصر، الذي أصبح فيه المسلمون يتوحدون مع الأمم المتخلفة، الأمم الافريقية الآسيوية هم الاطراف وليس المركز.

○ اذن انت تتماهى مع ما تقرأ أو يتجلى فيك ما تقرأ؟

□ أنا لا أتماهى مع ما أقرأ، ولكني اقرأ كل شيء ثم أنسى كل شيء، وعندما أبدع لا أعرف في هذا الابداع ما مصادره، عندما يكتب بتهوفن السمفونية التاسعة هل تستطيع ان تقول له نعم هذا اللحن من هايدن، هذا اللحن من موزارت، هذا اللحن من فلان، هل تستطيع ان تقول لافلاطون نعم هذه فكرة من سقراط، هل تستطيع ان تقول لارسطو هذه الفكرة من افلاطون؟ هذا خطأ في المنهج، الذي يفعل ذلك فانه يكون خاضعاً لمنهج الأثر والتأثر، أي انه اراد فهم الظاهرة بردها الى اصولها الطبيعية، انا اريد ان أعرف من هو عبدالجبار الرفاعي، بطبيعة الحال هو يساوي كذا كيلو لحم، ستة كيلو عظم، واحد جهاز عصبي، واحد جهاز تنفسي، واحد جهاز أوردة وعروق، واحد قلب، رئتان، قدمان، هذا كله مهمة الأطباء، هذا علم التشريح،هل استطيع أن أرد الظاهرة الكلية الحركية الى عناصرها الأولية؟ ان عبدالجبار الرفاعي هو مفكر في الحوزة العلمية مجدد ومحاور، هل هذه الاشياء أتت، من القدم، من الرجل، اتت من الرئة، من الأنف، لا أدري، فاذن هذا خطأ في السؤال، وهو رد الظاهرة الكلية الابداعية الى مصادرها الأولية.

○ يشير بعض الباحثين إلى ان كتابات الدكتور حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحتاج إلى الدخول في أي نقاش او حجاج مع كاتبها، لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي، فهو ينتزع من نص واحد مواقف متضادة في كتاباته، فمثلاً مرة تغدو (الطبيعة لا تنتج فكراً) وأخرى (الطبيعة هي مصدر الفكر) ماهو تقويمكم لهذا القول؟

□ هذا هو اسلوبي الأدبي الذي اخترته عن قصد لعدة اسباب؛ لأن الناس تعودت على الاسلوب الاحادي الطرف، الاحادي المعنى، تعودت الناس على المحكمات، وانا اولع بالمتشابهات، المحكم لا يستدعي فكراً، كل لفظ يطابق معنى، اما المتشابه هو ان لفظاً واحداً يكون له اكثر من معنى، يثير الخيال، هذا ما تعلمته من علم اصول الفقه، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المستثنى والمستثنى منه، الخاص والعام، فالفكر في حاجة الى هذا النوع من الأخذ والرد، وأيضاً ضد هذا الذي تعودنا عليه الآن، من أُحادية الطرف، وأُحادية النظرة، وأُحادية الحقيقة، فأنا أُحيي التعددية، أُحيي الحوار، وأطبق ذلك على نفسي، اقول الشيء واقول نقيضه، الحقيقة ليست ذات وجه واحد، القمر لا نرى منه الاّ وجهه المضيء، وجهه الآخر من الذي سيراه؟ أنا أحاول أن أراه حتى تستكمل في نفسي صورة القمر المضيء والمظلم منها، أنا تعلمت ذلك من القرآن الكريم عندما يقول القرآن الكريم، **﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾**، **﴿وما تشاءون الاّ ان يشاء الله﴾**، **﴿فعال لما يريد﴾**، هذه واحدة، و**﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾**، **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**، صحيح ستقول لي

يتفقان، وأنا أفعل ذلك أيضاً، الطبيعة لا تنتج فكراً، الفكر ينتج من الطبيعة، لو دافعت عن القرآن الكريم، دافع عني أيضاً، فهذا الاسلوب الذي تعلمته، من أن الحقيقة لها جانبان، لها رؤيتان، حتى أُعلم الناس كيف يتحاورون، عندما أقول مثلاً: ان العالم الاسلامي متخلف، هذا صحيح، وعندما اقول: ان العالم الاسلامي متقدم، هذا صحيح، متخلف سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومتقدم، روحياً، وفكرياً، وثقافياً، فاذن أنا أُعلم الناس حتى لا أدع أحداً يقلدني، انا في كل كتاب أُنهيه بالنقد الذاتي، في كتابي «من النقل الى الابداع» انقد «من العقيدة الى الثورة» نقداً مرّاً، لانني اريد ان اعلم الناس، ضد القطعية، وضد التعصب، وأنا أول من ينقد نفسي، الطالب الذي يكررني لا يكون طالباً، لو كرر ارسطو افلاطون لمات ارسطو ومات افلاطون، لذلك أحسست في ملا صدرا ان الناس يتابعون ملا صدرا مدافعين عنه، وهذا موت لهم وموت لملا صدرا، ملا صدرا لابد ان ينتج ما يجدده، من الحكمة المتعالية الى الحكمة المتدانية، هذا احياء لملا صدرا واحياء لأجيال قادمة، فأنا كالموج من البحر، مرة الى أعلى ومرة الى أسفل، حتى أستطيع أن أبعد من ذهن الناس أحادية النظرة، أحادية الطرف، أحادية الحقيقة، واساعدهم على معرفة الحقيقة من كل جوانبها، واثارة الخيال.

○ انت تستقي من نص تراثي واحد تارة فهماً تقدمياً واخرى فهماً رجعياً مثلاً؟

□ هذا الذي يسمى علم القراءات، فالقراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها، تستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه تحرر ضد فرعون، وتستطيع ان تقرأ قصة موسى على انه يدافع عن بني اسرائيل بمفردهم، فلماذا وأين باقي المصريين؟!

فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حالياً في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين ان النص متعدد الاتجاهات.

○ اذن لا يمكن القبض على حقيقة نهائية من النص؟

□ القادر على ذلك فليفعل، ولكن فليحذر، القطيعة، التعصب، أحادية الطرف، رفض الحوار، إدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنا لست من هذا النوع.

○ القدماء صنفوا النصوص الى ثلاثة أنواع: النص، والظاهر، والمجمل، والنص هو الذي لايتعدد معناه، بينما يمكن ان ينتج الظاهر أو المجمل أكثر من قراءة؟

□ دافع انت عن النص وسأدافع أنا عن المجمل والمجاز.

من الإلهيات الى الإنسانيات

○ يسجل بعض نقاد منهجكم في تجديد علم الكلام ان هذا المنهج يسعى لاحلال الانسان مكان الله، واعطاء العقل الوضعي سلطة مطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقا من الواقع الحسي، فيصبح العقل تابعا للواقع المحسوس، والوحي تابعا للواقع الوضعي المختزل. وبذلك تستبعد الرؤية التوحيدية للوجود المستقاة من الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يُعاد من خلالها بناء علم أصول الدين، وذلك بالانتقال حسب تعبيركم: «من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله الى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك».

كيف يتسنى لنا تبني هذا المنهج في بناء علم اصول الدين من دون التضحية بالتوحيد والمحافظة على دور الوحي كمصباح ينير لنا طريق الهداية؟

☐ هذه ثنائيات ورثناها من التراث القديم، ماذا يعني الانسان الكامل عند ابن عربي، ماذا يعني الانسان الكامل عند الجيلي، **﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾**، **﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾**، وبالتالي الانسان هو صورة الله في الأرض، واننا قد تصورنا الله في صورة انسان كامل، هل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة، صفات انسانية، صفات الهية، ام هي صفات مشتركة بين الانسان والله؟ قال ابن الايادي احد علماء اللغة القدماء: هل الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة، والله كذلك بالمجاز، ام ان الانسان عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والله كذلك بالحقيقة؟ تواضعاً اقول أنا لا أدري ما الله بالحقيقة كل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك، ولكنني اصف الله مجازاً، وكل ما يقول البشر على الله فهو مجاز تواضعاً، فالذات الالهية كما قال علماء الكلام سرّ لا يمكن الاقتراب منه، وكل ما نقوله تقريباً، لذلك يستعمل اللاهوت السلبي، لا يموت لا يفنى لا يعجز، لا، لا، لا، ننفي صفات النقص ونعطيه صفات الكمال، أو نستعمل صورة فنية **﴿الله نور السموات والأرض﴾**، فهذه التهمة منقولة من الكتب الغربية، الذي يقضي على الله باسم الانسان، هذه الثنائيات لا وجود لها عندي **﴿اينما تولوا فثمّ وجه الله﴾**، انا فيَّ من النزعات الصوفية التي توحّد.

○ هل يعني ذلك انك تقول بوحدة الوجود الشخصية؟

☐ لا اقول بوحدة الوجود، لكني ضد الانفصال، الله خارج العالم والعالم خارج الله، ولكني ارى **﴿اينما تولوا فثم وجه الله﴾** أرى الله في كل شيء، في عملي، وفي سلوكي، وفي مهنتي، وفي تدريسي، وفي مقاومتي، ومن ثم هذا ما قاله كل كبار المفكرين والعلماء والحكماء والصوفية، فهذه تهمة تأتي من العلمانية الغربية ضد المتدينين او من المتدينين ضد العلمانيين، ولكني انا عندي مصادري،

اسباب النزول ﴿يسألونك عن الأهلة﴾، ﴿يسألونك عن الخمر﴾، ﴿ويسألونك عن المحيض﴾، فالسؤال يأتي من الواقع والقرآن يجيب، وفي علم الكلام القديم اول موضوع ليس الذات الالهية بل العالم، دليل القدم والحدوث، ان العالم حادث، وأستدل من حدوث العالم على ان هناك قديماً، أي ان هناك ذاتاً، فالأولوية للعالم، والأولوية للناس، والأولوية للبشر، وعلى أية حال، فلنقسم العمل، فسأدافع أنا عن العالم وتدافع انت عن الله.

مكانة مشروع التراث والتجديد

○ بالرغم من انتاجكم الوفير ودأبكم المتواصل وتبشيركم على الدوام بمشروعكم في تجديد الفكر الاسلامي، غير ان دعوتكم لم تجد آذاناً صاغية بين الاسلاميين، كما لم يتفاعل معها غيرهم، بخلاف دعوات الكثير من المصلحين ممن سبقكم أو عاصركم. ما هي اسباب ذلك؟ واين تجدون مشروعكم في سياق المشاريع الأخرى؟ وماذا تتطلعون لهذا المشروع، وماهو مآله؟

□ الناس تريد التحزب، ان تدخل مع فريق ضد فريق، وانا لا أريد التحزب، أنا لست مع الاسلاميين ضد العلمانيين، ولا أنا مع العلمانيين ضد الاسلاميين، ولا أنا مع او ضد العلمانيين والاسلاميين في نفس الوقت، انا اريد أن أحقق مصالحة وطنية، والناس تريد التحزب، الناس تريد أن تجعلك كلك معهم.

○ فكرك لم يصغ له أحد.

□ والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصغي له أحد في البداية، وتعرض لشتى صنوف الأذى، حتى قال: ما أوذي نبي كما أوذيت.

○ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اصغت له الامة وحرر العالم.

□ انا في البداية يا أستاذ، ما يدريك بعد قرن من الزمان، ما الذي سيحدث في العالم، والرئيس السيد محمد خاتمي انه تياري يا استاذ، أليس يدعو الى الاسلام المنفتح المحاور للحضارات، الاصلاحي، الذي يدعو الى العقل المستنير، فلا تقسو علينا يا استاذ، فهذا التيار الاسلامي المستنير، موجود في تونس، موجود في المغرب، موجود في مصر، في كل مكان، لكن ينقصنا المنبر، ينقصنا الجريدة والمجلة، لكن نحن في عصر التحزب، في عصر القطيعة، في عصر الطائفية والقومية والعرقية، العلمانيون يريدونك لحسابهم، والاسلاميون يريدونك لحسابهم، والدولة تريدك لحسابها، وانا لا اعمل الاّ لوجه الله.

معنى تاريخية النص الديني

○ تستدلون على مسالة تجديد علم الكلام بتاريخية الظاهرة الفكرية ثم تصلون الى نتيجة تاريخية النص الديني، فهل المقصود بالنص الديني نص الوحي أم النص في الفكر والعلوم الدينية؟

□ كلا، هو نص الفكر والعلوم الدينية، والمقصود به هو ان كل مرحلة من مراحل العلوم، سواء في الكلام او الفلسفة اوالتصوف او اصول الفقه والعلوم العقلية أيضاً والطبيعية، كلها كانت استجابة لظروف تاريخية، علم الكلام كله نشأ للدفاع عن العقيدة ضد أهل البدع، الفلسفة كلها نشأت بعد عصر الترجمة، فبدأوا يأخذون هذه المترجمات ويحاولون إعادة قراءتها قراءة اسلامية، اصول الفقه كله جاء كحاجة للتشريع، التصوف نشأ كمقاومة سلبية على مظاهر البذخ والترف

في العالم الاسلامي، فالنص التراثي هو نص تاريخي، الاحاديث الموضوعة المكذوبة نص تاريخي، لأنها وضعت لظروف معينة، للدخول في المعارك السياسية.

لكن لو أردنا أن نأتي الى النص القرآني الذي هو من عند الله أو نص الوحي الذي آتانا من الله، فلماذا أُرسل الوحي على فترات منذ صحف ابراهيم وموسى، **﴿وعلم آدمَ الاسماءَ كلها﴾** هل هذا كان تعليماً شفاهياً؟ هل كان آدم يعرف القراءة والكتابة؟ لا ندري، لكن نعلم ان آدم هو أول البشر وأول الأنبياء. نوح هل تلقّى وحياً مدوّناً؟ تلقّى وحياً من عند الله بطبيعة الحال، ولكن هل دوّن؟ رسالة نوح التي بلّغها هل دوّنت؟ ثم القرآن يتكلم عن الزبور وصحف ابراهيم وصحف موسى التي هي وحي من الله، لكن هناك ما يسمى بالمنتحلات عن ابراهيم.

لماذا أُرسل الوحي على فترات؟ فلا يعني ذلك ان نص الوحي من صنع التاريخ، ولكن يعني ان الوحي واكب تطور التاريخ، أي أخذ تطور الوعي الانساني بعين الاعتبار، وان الوحي كما قال لسنج ومحمد عبده في «رسالة التوحيد» ساعد على تقدم الوعي البشري، وتحرره من الطبيعة، وتحرره من السلطان مثل فرعون، من أجل أن يستقل الوعي الانساني، ويستقل العقل الانساني، ويصبح قادراً على التفكير وفهم قوانين الطبيعة، وفي نفس الوقت يجب ان تصبح الارادة الانسانية قادرة على السلوك الحر وعلى الفعل.

وعندما استقلّ العقل واستقلّت الارادة، كان هذا دليلاً على ختم النبوة، لذلك قال المعتزلة في اعلانهم ان العقل قادر على ان يصل الى ما يصل اليه الوحي، ما أعطاه الوحي ان الانسان قادر حر، مختار، مسؤول، اذاً هذه هي غاية الوحي، تحقيق الانسان القادر على الحرية، والقادر على السلوك، ومن ثم فلا حاجة لوحي جديد

بعد ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، لذلك كان الاسلام آخر مرحلة لتطور الوحي، فالوحي ايضاً تطور عبر التاريخ، وكل مرحلة -وهذا ما قاله علماء اصول الدين- تنسخ المرحلة السابقة من حيث التشريع، ولكن ليس من حيث عقيدة التوحيد. فجوهر الرسالات واحد، وان تغيرت التشريعات، وهناك النسخ في القرآن الكريم، أي ان بعض التشريعات تتغير أيضاً بتغير التاريخ، لكن لا يعني ذلك أنها من صنع التاريخ، وانما الوحي أخذ تطور الزمان بعين الاعتبار.

○ هل لكم ان تفصلوا اكثر في مسالة التوفيق بين مسالة تاريخية نص الوحي وخاتمية وعالمية القرآن الكريم؟

□ لا نستطيع القول تاريخية نص الوحي، فان هذا كلام قد يُساء فهمه لأن الوحي من الله تعالى، وانما نقول فقط اذا كان المقصود هو النص القرآني، فهناك الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وهذا شيء معروف عن العلماء، كما ان هناك أسباب النزول أي أولوية السؤال على الجواب، أو أولوية الواقع، وهناك الناسخ والمنسوخ، أي أهمية الزمن في التشريع، لكن لا نستطيع ان نقول تاريخية الوحي لأنك لو قلت تاريخية الوحي، فيعني انه من صنع التاريخ، بينما الصحيح ان الوحي ليس من صنع التاريخ، ان الوحي هو من العلم الالهي الذي يُبَلّغ الى الرسول مباشرة، وعن طريق جبريل حامل الوحي، من اجل أن يجيب عن سؤال يطرحه الواقع، وما يأتي به الوحي يتطابق مع ما يدركه الانسان بفطرته وبصيرته السليمة.

اثر اللاهوت المسيحي في الكلام الجديد

○ ما هو أثر اللاهوت المسيحي الجديد على الكلام الاسلامي الجديد، سيما انكم عايشتموه في الغرب؟

□ علم الكلام الجديد في الغرب خضع لظروف خاصة، مثلاً ما يسمى بلاهوت التحرير ظهر في امريكا اللاتينية وايضاً في افريقيا عند المسيحية، وفي آسيا عند البوذية، من اجل مقاومة الاستعمار، ومقاومة الفقر، ومقاومة القهر، ولما كانت الكاثوليكية مازالت قيمة في قلوب الناس، بدأ المتكلمون، خاصة الكاثوليك في امريكا اللاتينية، باعتبار العقيدة حاملاً للواء التقدم، ومقاومة حتى الكنيسة المتعاونة مع الاستعمار، ومع الشركات الأمريكية المستغلة للثروات، وعلم الكلام الجديد في ألمانيا ارتبط بالفلسفة الغربية؛ لأن علم الكلام القديم ارتبط اما بالأرسطية او الافلاطونية، ولكن لما ظهرت فلسفات جديدة بدأ علم الكلام الجديد يظهر أيضاً متمثلاً فلسفة هيدغر واسبينوزا وغيرهم، وكذلك علم الكلام اليهودي الجديد، بعد أزمة اليهود في الغرب وصعود النازية، بدأ المتكلمون اليهود يتحدثون عن الأزمة والوجود والتضحية ... الخ.

فالمتكلمون في كل ثقافة، وفي كل حضارة، يعيدون فهم العقيدة طبقاً للظروف، هناك علم الكلام البوذي الجديد، البوذية في فيتنام ساهمت في حركات التحرر، بدأوا يتكلمون عن أهمية التحرر في الدين، وأهمية المقاومة في الدين، وأهمية الانتحار وحرق البوذي نفسه في الميادين العامة، احتجاجاً على التدخل الامريكي في فيتنام، وايضاً الكونفوشيوسية الجديدة، تحوّلت الكونفوشيوسية الى ليبرالية أخلاقية باطنية، بعيداً عن العقائد القديمة للكونفوشيوسية، وبالتالي فهذا تيار يوجد في كل ثقافة، وفي كل دين، وفي كل حضارة.

محمد عبدة في «رسالة التوحيد» أقام علم كلام جديد؛ لأنه اضاف جزءاً على علم الكلام القديم، أجاب عن سؤال لماذا انتشر الاسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ مثيلا من قبل؟ وقال: إن الوحي واقعي، وان واقعية الوحي هي التي جعلته

ينتشر، أي فلسفة التاريخ، وهذه اضافة على علم الكلام القديم، الذي كان ينتهي بمسائله المعروفة، ولا يضيف بعدها شيئاً.

العلوم الانسانية الحديثة والكلام الجديد

○ انتم تقولون: كما كانت الثقافة القديمة اساس تقدم علم الكلام القديم فان الثقافة الاوروبية الحالية تكون أيضاً ضرورية لتأسيس علم الكلام الجديد، اذا لابد من قيام علم استغراب، كيف نؤسس له، حتى لا ندخل عالم الغرب بدون منهج، وبدون مرجعية ثقافية، سيما وان لكم محاولة جادة في ذلك؟

□ الفكر الاسلامي القديم، وكل فكر ديني، انما يرتبط بطبيعة الثقافات التي كانت موجودة في عصره، الفلسفة والكلام، سواء في النشأة أو في التطور، تغذت بالترجمات عن اليونان وعن الهند وفارس، والذي ينظر في المصطلحات وفي اللغة الكلامية والفلسفية، خاصة مباحث الوجود والعدم، والجوهر والعرض، والزمان والمكان، والصورة والمادة، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، فهذه هي الثقافات اليونانية القديمة. نحن نتصور ان الفكر الاسلامي لحظة واحدة في التاريخ، هذا غير صحيح، الفكر الاسلامي هو تفاعل مع الواقع ومع الثقافات المجاورة، ولما كان الواقع متغيراً والثقافات متغيرة، يتغير الفكر الديني أيضاً، وبما أننا الآن لسنا في عصر ارسطو وافلاطون وسقراط وجالينوس وفيثاغورس، ولكننا في عصر ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر ولسنج واسبينوزا وشوبنهاور، فالمتكلم والحكيم يتعامل مع الثقافات المعاصرة كما تعامل القدماء مع الثقافات القديمة، ولكننا نحاول ان نوقف التاريخ ونجعله لحظة واحدة، مع ان التاريخ لحظات متراكمة.

لكن في نفس الوقت هناك خطورة انك تعتمد على الغرب كثيراً، وتنشأ ظاهرة التغريب في الثقافة الاسلامية المعاصرة، وتعتبر الغرب هو مصدر للعلم، فحمايةً للذات الاسلامية من ان تقع في التغريب، والاعجاب بالغرب، والانبهار بالغرب، والتبعية للغرب، نريد ن نطرح سؤالاً: هل يمكن تحويل الغرب من مصدر للعلم لكي يصبح موضوعاً للعلم؟ وبالتالي أدرس الغرب، وأقضي على اسطورة الثقافة العالمية الغربية، فهي ثقافة تاريخية مثل كل الثقافات، لها نشأتها، و لها تطورها، و لها بدايتها، و لها نهايتها، و لها تياراتها، هناك افعال وردود أفعال، وهناك من يجمع بين الفعل ورد الفعل، حتى نتخفف من عقدة النقص التي لدينا أمام الغرب، وحتى نخلص الغرب من عقدة العظمة التي لديه تجاه الثقافات الاخرى، وبالتالي نؤسس علم الاستغراب كما اسس الغرب علم الاستشراق، بحيث تصبح ذاتنا هي الدارس والغرب هو المدروس.

المجدد الفرد والمجدد المؤسسة

○ تتكلمون عن مشروعكم الفردي في التجديد، لماذا لا زلنا نتكلم عن المجدد الفرد ولم ننتقل الى المجدد المؤسسة والجماعة، لنكثف جهودنا ونضمن استمراريتها؟

□ يظل التجديد عملاً فردياً، يعني لولا الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل، ومجموعة من الأسماء، لما نشأت الفلسفة الاسلامية، لولا مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل والمفيد والطوسي لما نشأت المدارس الفقهية، لولا واصل بن عطاء وهشام بن الحكم والاشعري والباقلاني لما نشأت المذاهب الكلامية، وايضاً لولا ديكارت وكانت وهيغل وهيدغر وفيورباخ وهوسرل وسارتر لما تبلورت الاتجاهات الحديثة في الغرب.

عادة الابداع الفكري يكون مرتبطاً بالفرد، لكن لما كان الابداع ايضاً نتيجة لظروف العصر، فانه يمكن لأكثر من مبدع ان يظهر في نفس الوقت، تعبيراً عن هذا الظرف، وهنا تكون المدرسة، فالمدرسة هي مجموعة من الافراد تنتج مدرسة، مثلا ديكارت له مدرسة، سبينوزا ومالبرانش وليبتز، فاصبحت هناك المدرسة الديكارتية، الاشاعرة اصبحوا مدرسة، فيها الأشعري والباقلاني والغزالي والجويني، وفيها كثيرون، وكذلك المعتزلة، فعندما يتعدد الفرد تصبح مدرسة، عندما تبقى المدرسة عبر قرون طويلة تصبح تياراً، مثل الأشعرية منذ القرن الرابع ففي كل قرن هناك أشعرية، في القرن الخامس الغزالي، وفي السادس هناك الرازي، في القرن السابع والثامن هناك الايجي، لكن يظل الابداع الفكري مرتبطاً بالفرد، لأن الابداع ليس حركة آلية، ليس ضرورة تاريخية، ولكن هو قدرة الفرد على الاحساس بلحظة تاريخية، والحصول على مكونات الابداع من الداخل والخارج، وأن يحدث الابداع في الذهن، وفي القلب، وفي الشعور، فهو في البداية لحظة فردية، تتحول بعد ذلك الى مدرسة وتيار، وتصبح حركة في التاريخ.

○ لكن المفكر والمبدع بدون التلامذة المبدعين لا يستطيع ان يبشر بفكره وينشره، ويجعله مدرسة، هل توافقون على ذلك أم لا؟

□ هناك نوعان من المفكرين: مفكرون أسسوا مدارس وتيارات كديكارت هناك المدرسة الديكارتية، ومثل كانت هناك الكانتيون، فيشته وهيغل وشلنج وشوبنهاور، ومثل ماركس هناك الماركسيون حتى الآن، هناك هوسرل والظاهريات، مرلوبونتي وهيدغر وسارتر وياسبرز، فهذا هو المبدع، وافلاطون هناك الافلاطونيون قدماء ومحدثون، وارسطو هناك المدرسة الأرسطية، وأوغسطين هناك الاوغسطينية في التاريخ، وتوما الاكويني هناك التوماوية ... الخ.

وهناك بعض الأفراد يصل ابداعهم الى درجة لا تنجب تلاميذ مثل برغسون، برغسون استطاع أن يبدع البرغسونية، تطور الخالق، والحركة، والحياة، والابداع، والكيف، والتوتر، والزمان، والديمومة، فخلق عالماً جديداً، نعم هناك برغسونيون، هم الذين يتبعون برغسون ويتمثلون فلسفته، ولكنهم لم يبدعوا مثل برغسون ويتحوّلوا الى مدرسة.

من تاريخنا القديم مثلاً هناك ابن الراوندي، لم يخلق تلاميذ، ربما لانهم قضوا عليه، هناك ابوبكر الرازي، هناك ابن عربي، عفيف الدين التلمساني.

لكن النوع الأول مؤسسو مدارس لهم تلاميذ، والنوع الثاني ابداع تاريخي يتميز بالفردية أكثر من الاستمرارية.

معالم منهج الكلام الجديد

○ بدأ الكلام القديم بمسائل كلامية ثم تكوّن علم الكلام الذي تميّز بمنهجه الخاص كالفقه واصوله، فكيف نؤسس منهجاً جديداً لعلم الكلام، أو ماهي معالم مفردات المنهج في علم الكلام الجديد؟

□ أنا استعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، بمعنى ان علم الكلام القديم سجال وحجج ومحاجة ورفض وقبول، والدافع في الحقيقة هو دافع سياسي، فالأشعرية أصبحت هي النظرية للدولة الأموية السنية، الامامية أصبحت نظرية المقاومة للشيعة، المعتزلة أصبحت نظرية للمقاومة، والفرق الكلامية في حقيقة الأمر هي الاحزاب السياسية، والكلام ما هو الاّ الايديولوجية السياسية للفرق.

انا أستعمل منهج تحليل الخبرات الشعورية، أريد أن أعرف ما هي المصالح العامة للناس؟ ما هي الحالة الذهنية الحالية؟ ما هي الأوضاع النفسية والاجتماعية الحالية؟ من أين أعرف ذلك؟ طبعاً أنا أعيش في وسط المجتمع، لذلك أجوب البلاد

شرقاً وغرباً، وأتعامل مع الجامعات، وفي نفس الوقت آخذ الآداب والأشعار والأمثال العامية كمصوّر للحالة الراهنة للوجدان العربي والاسلامي المعاصر، فانا أُحلل الخبرات التي تعطيني صورة للعصر، وهذه الخبرات هي التي أُلقيها على النصوص الاسلامية الكلامية الفلسفية، حتى أُعيد قراءتها من منظور جديد، أو اسقطها على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من أجل تأويلها طبقاً للظروف العصرية، فأعرف المال في القرآن الكريم، الفقر في القرآن الكريم، القهر في القرآن الكريم، وهي المسائل التي تحركني في العصر، لكن اريد أن أعرف صورتها وصداها في النصوص الاسلامية الاولى، فانا استعمل منهج تحليل الخبرات، من أجل معرفة ماذا يعني العصر؟ وأستعمل منهج تحليل المضمون، من أجل معرفة تكوين النص.

المال في القرآن الكريم مثلاً، كم مرة ورد، كيف استعمل لفظه مفرداً أم جمعاً؟ مال مفرد وأموال جمع، استعمل معرّفاً بألف ولام ام غير معرف، استعمل مضافاً الى ضمير الملكية العامة (اموالهم) او الضمائر الملكية الفردية (مالي)، لم يستعمل المال الا قليلاً بمعنى سلبي **﴿ما اغنى عني ماليه هلك عني سلطانيه﴾**، ولكن كما أُحلل مدلول (مالي) فما اسم الصلة، ولي حرف جر، «مالي» «مالك» «ماله» أي ان الملكية اضيفت، فاستعمل هنا اللغة، منهج تحليل اللغة، وهذا ما قاله الشاطبي: ان الذي يفسر القرآن الكريم لابد له من شرطين:

الشرط الاول: العلم بقواعد اللغة العربية.

والشرط الثاني: العلم باسباب النزول أي الواقع الحقيقي الذي نزلت فيه الآية، أي العصر وتجاربه، التي اعرفها عن طريق تحليل الخبرات، والأدب، والأمثال العامية، وحديثي مع الناس، وخطابي الاعلامي، وتحليل الحوارات بين الناس.

ولم يبدأ افتراض معان مجازية وباطنية ورمزية للنصوص إلاّ حينما أريد جعل النصوص «الأسطورية» «معقولةً» و«أخلاقيةً». وهذه العملية انطلقت قبل اليهودية والمسيحية والإسلام، واتّبعت لاحقاً في الديانات الثلاثة المذكورة، فظهرت تفاسير للآيات تطرح معان مجازية أو باطنية أو رمزية بغية التحرر من الظاهر اللامعقول لبعض النصوص أو الالتفاف على الأحكام الجزمية التي تبدو أحياناً غير أخلاقية، أو مستصعبة وغير مستساغة من قبل المنادين بالتسامح والتساهل والتفكير المنطقي.

وينبغي القول بالرغم من أن هذه الأعمال سمّيت تفاسير، لكنها في الحقيقة تطبيق للآيات على معان مدعاة، وليست تفسيراً منهجياً للآيات يمكن المنافحة عنه. وهذه هي النقطة المهمة في تفسير السلف والتي أشار إليها العلامة الطباطبائي في مقدمة الميزان محقاً، وأفصح عنها بكل صراحة.

لو اعتبرنا ملاك تقييم التفاسير القديمة، هي المعايير المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم والتي سبق تعريفها (وأنواع النظريات والتعليمات الخاصة بتفسير وتأويل النصوص التي انبثقت بعد شلايرماخر) لتبيّن أنّ أياً من المفسرين الماضين لم ينظر لتفسير النصوص وتأويلها كموضوع فلسفي، لقد كانوا يستخدمون قواعد ودساتير خاصة، ولهم قبلياتهم وافتراضاتهم المعينة، لكنها جميعاً -باستثناء قواعد اللغة- كانت تنضّد إلى جوار بعضها بدون أي ترابط عضوي أو منطقي، لتوظّف في استنباط معنى بعينه من الآيات.

وهذا هو معنى غياب الهرمنيوطيقا الفلسفية بين السلف. وما يفتقر إليه المسلمون اليوم هو الهرمنيوطيقا الفلسفية الهادفة إلى تقديم تفسير أو تأويل عقلاني مقبول للكتاب والسنة يمكن الدفاع عنه.

بدون ظهور نظريات حديثة عن المعنى واللغة والتاريخ ما كان بالإمكان طرح مناحٍ هرمنيوطيقية من التي مرّ بنا ذكرها، كما لم يكن بالامكان فهم تعدد معاني النص بحسب تعدد المتلقّين.

صحيح أن الديانة المسيحية شهدت تفاسير للكتاب المقدس جاء بها اوريغنس (Origens) وأوغسطين (Augustin) تختلف عن تفاسير غيرهما. وفي اليهودية فتح فيلو باب التفسير الصوفي للتوراة، وفي الإسلام أيضاً توجد تفاسير عرفانية وكلامية مختلفة، بيد أن جميع هذه التفاسير ترسّمت خطى النظرية القديمة حول «المعنى». وأسلوب العدول عن المعنى الحقيقي للعبارات إلى المعنى المجازي (Allegorie) أو الرمزي (shiffre) أو الباطني، والقول بالمعاني الطولية أو العمقية «الثلاثة» أو «السبعة» ينسجم تماماً مع النظرية القديمة حول المعنى، أي أن كل واحد من المعاني المجازية أو الرمزية أو الباطنية المتصورة هي حقائق في العالم الخارجي تشير إليها الآيات مباشرة، وعلى كل حال فالمعنى والمدلول موجودان في العالم الخارجي.

النقطة المهمة في هذا المضمار هي أنه بالرغم من استخدام أساليب ومفروضات مختلفة في تلك التفاسير المختلفة، غير أنّ أيّاً منها لم تتمتع بدعائم علمية استدلالية ما عدا المفروضات النحوية (قواعد اللغة)، أي لم يكن بمقدور أحد إقامة دليل عقلي على ضرورة استعمال هذه الأساليب والمفروضات، و لم يكن لأحد تصور أو تصديق عقلاني للمعنى الباطني أو الرمزي أو المجازي للعبارات، وبعبارة ثانية لم يكن بمستطاع شخص التدليل بطريقة عقلانية على أن المعنى المجازي أو الباطني أو الرمزي للآية القرآنية الفلانية أو العبارة الكذائية من الكتاب المقدس هو حقاً معنى تلك الآية أو العبارة. والواقع أن تلك المعاني لم تكن إلاّ معانٍ مفترضة ومزعومة الصحة، وهذه الافتراضات والمزاعم إنما طرحت لأسباب خاصة.

إذن ماهية فهم النص وتفسيره نوع من الافتراض والاستدلال، ولا يفوز أحد بالوصول الحاسم إلى معنى النص.

وربما بدت براهين أحد المفسرين من المتانة بحيث يذعن لها باقي المفسرين، فيُضرب بالفرضيات الأخرى عرض الجدار، ولكن قد يظهر في زمن لاحق مفسر يقدم فرضية أخرى ببراهين وشواهد أقوى فيزيح النظرية السائدة عن مكانتها.

وبهذا يبقى الباب مفتوحاً لافتراضات جديدة واستدلالات أخرى، وبالتالي بروز معانٍ متفاوتة للنص الواحد.

وحسب النظرية الثانية فإن للمعنى واقعاً أوسع من المعنى الذي قصده المؤلف، وذلك لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، بمعنى أن لكل شخص تجربة عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين.

ومن ناحية أخرى تحصل عملية الفهم بتضارب الأفق التاريخي للمتلقي مع الأفق التاريخي لصدور النص، وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص الواحد.

ومع هذا يبقى الطريق مفتوحاً أمام نقد هذه المعاني المختلفة، ولا نقصد بتعدد المعاني أنها جميعاً صحيحة، فالمعنى الصحيح هو الذي يخرج ظافراً من اختبارات النقد. ولا مجال هنا للتفصيل في معايير النقد ومناط «الحقيقة الهرمنيوطيقية» وفق النظرية الثانية.

ولا بأس من الاشارة إلى أن هذا الموضوع من طروحات غادامر الهرمنيوطيقية، ويطلق عليه إصطلاح الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص.

مباحث «العوالم» التي تخلقها اللغة والتاريخ للبشر، مباحث جديدة تماماً، ومن لم يتوافر على ثقافة فيها لن تكون لديه معرفة بمقولة «المعنى» في الفلسفة الحديثة، ومن الطبيعي أن لا يستطيع مثل هذا الشخص تكوين تصور حول كيف يكتسب النص معان مختلفة بالنسبة لقراء متعددين.

تاريخانية (زمكانية) اللغة، المقر بها في كلا النظريتين، أفضت إلى تاريخانية عملية الفهم والتفسير، وتاريخانية المعنى المستحصل من الفهم والتفسير. وتؤكد هذه الدراسات أن أي فهم وتفسير لابدّ أن ينهض على وجهة نظر معينة أو على قبليات أو مفروضات مسبقة، ولأن قبليات الأشخاص في مقام فهم النص مختلفة، ستكون آراؤهم حول معناه متنوعة طبعاً، وهذا التنوع مما لا محيص عنه.

طبقاً للنظرية الأولى، من يريد أن يفهم نصاً، يقدم فرضية تنسجم ووجهات نظره وقبلياته لتشخيص المعنى الذي أراده صاحب النص من بين المعاني الموجودة في بنية لغة النص، وكيف أراد هذا المعنى؟ ثم يسوق الأدلة والشواهد لاثبات صحة فرضيته، ويطرح شخص آخر وفق قبلياته فرضية أخرى فيما يخص المعنى الذي رمى إليه المؤلف، ويقدم الأدلة لإثباتها، وتستمر عملية تقديم الفرضيات والنظريات على هذا المنوال. هؤلاء الأشخاص مع أنهم جميعاً يقصدون تشخيص المعنى الذي أراده المؤلف، وهو حسب الافتراض معنى واحد معين في بناء اللغة، ولكنّ أياً منهم لا ينفتح انفتاحاً مباشراً على المعنى، ولا يستطيع الاقتراب إليه إلاّ عبر فرضية، ولأن الفرضيات متباينة بفعل تنوع وجهات النظر والقبليات، فإن تشخيص المعنى سيختلف من شخص إلى آخر. والذي يقدم أدلة وشواهد أرصن ستحظى نظريته بقبول أوسع.

وما يسمى «مشتركاً معنوياً» ليس هو الآخر سوى معنى محدد موجود في مصاديق كثيرة، ولا علاقة له بتعدد المعاني بحسب تعدد المتلقّين وتنوعهم. وكذلك الحال بالنسبة للمعنى «التضمني» و«الالتزامي».

بساطة التصور هذه في مجال «المعنى» ترجع إلى بساطة التصور على صعيد «اللغة». وفي القرن الثامن عشر فقط حينما برزت اللغة كقضية معقدة، وترعرعت فلسفات لغوية جديدة، خسر «المعنى» بساطته تدريجياً وبرزت نظريات مختلفة حول ما هو المعنى؟ ومن الواضح أن «المعنى» لم يعد تلك «الحقائق الخارجية» في أي من النظريات الحديثة للغة.

ولا بأس من الإشارة هنا إلى نظريتين من النظريات الحديثة حول «المعنى»:

١ - «المعنى» عبارة عما يستخدم في بناء لغة معينة للتحدث عن شيء أو عمل أو صفة أو نشاط أو... الخ. والمعاني حسب هذه النظرية أدوات في بنية اللغة تستعمل للحديث عن الأمور الخارجية، وليست هي الأمور الخارجية ذاتها.

٢ - علاوة على هذا، ثمة نوع آخر من المعنى هو الرسالة التي تتجلّى للمتلقّي في أفقه التاريخي الخاص (تجربته عن العالم وعن نفسه) من الكلمة أو الجملة أو النص باعتباره ظاهرة تاريخية.

التدبر في كل واحدة من هاتين النظريتين يشير بوضوح إلى أن «المعنى» في العصر الحاضر اكتسب مفهوماً مختلفاً تماماً عما كان عليه في الماضي. المعنى في النظرية الأولى يرتبط بالمديات والتراكيب والاستيعاب المفهومي في لغة معينة (كالعربية أو الفارسية أو الانجليزية)، وفي الثانية يتصل بـ «التجليات التاريخية» للغات، أي بمقولة التاريخ.

الألفاظ والمعاني والبيان مضافاً إلى بعض الافتراضات الواهية، وساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب.

طبعاً كانت جميع هذه المباحث غير المتناسقة ذات صلة بأساس نظري حول اللغة، وهذا الأساس هو الذي اعتبر منذ أفلاطون وأرسطو فما بعد الفلسفة اللغوية الوحيدة الممكنة. والأساس هو أن الكلمات تدل على حقيقة وجود الأشياء وذواتها الخارجية، ومعاني الكلمات والجمل والنصوص ليست إلاّ حقيقة الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها والعلاقات التي تربط بينها، وقواعد اللغة المحددة الثابتة هي الوسيلة لفهم تلك المعاني.

وجلي أن «المعنى» إذا كان يعبر عن حقيقة الأشياء وذواتها الخارجية وأحكامها وعلاقاتها في الواقع الموضوعي، فسيكون الطريق مسدوداً أمام احتمال أن تتفتّق معانٍ متباينة لنص واحد في أذهان أشخاص متعددين؛ لأن المعنى معروف منذ البداية، وهو الأشياء الخارجية ذاتها وأحكامها والأواصر التي تربطها والقراء إما أن يفهموا هذا المعنى المعلوم من المفردات أو لا يفهموا، فمن فهم المعنى فقد فهمه، ومن لم يفهمه لم يفهمه.

هذه هي القضية وما فيها بكل بساطة، وبالطبع هناك مفردات لها معانٍ متعددة تسمى «المشترك اللفظي»، بيد أن المعاني المتعددة للفظ المشترك معروفة ومحددة هي الأخرى منذ البداية، وكل ما في الأمر هو أن اللفظ الواحد قد يستخدم للدلالة على عدة أشياء أو ذوات خارجية، فمثلاً كلمة «عين» تستعمل للعين الباصرة ولعين الماء ولغير ذلك، فتعدد المعاني هذا لا يمت بصلة لتفاوت المعاني الناجم عن تعدد القرّاء أو المستمعين.

والواقع أن الهرمنيوطيقا الفلسفية انبثقت لملء الفراغ المنطقي والعقلي في مجال التفسير والتأويل، ولجعل «عملية الفهم» همّاً علمياً.

بعد شلايرماخر تابع الهرمنيوطيقا الفلسفية باحثون لامعون من طراز درويزن (Droyson) ودلتاي (Dilthey) وهايدغر (Heidegger) وغادامر (Gadamer) وهيرش (Hirich) وبتي (Betti) وريكور (Ricor)، وطرحوا على بساط البحث مختلف النظريات.

وبالرغم من أن سؤال شلايرماخر ركز على فهم النصوص، إلاّ أن سياق الدراسات الفلسفية الهرمنيوطيقية تحوّل من فهم النصوص إلى فهم الحياة، ثم تغيّر إلى فهم الوجود والتفكيكية.

قبل ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية بفروعها المتعددة، كانت ثمة قواعد وأصول لتفسير الكتاب المقدس وتأويله شاعت بين المتألهين المسيحيين في الغرب الذين أطلقوا وفقاً لها شروحاً متنوعة لكتابهم المقدس.

ولا مراء في أن هذه الشروح والتفاسير المتباينة تكونت نتيجة تعدد وتباين القواعد والأساليب المستعملة في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، وعلى كل حال لم تكن هذه القواعد والأساليب مما انتجته الدراسات العلمية الاستدلالية، فمعظمها كانت «دساتيرية» إرشادية، بمعنى أن علماء الدين كانوا يرشدون إلى كيف ينبغي تفسير النص المقدس، ويذعن سائر الناس لهذا الإرشاد. ومع أن مواضعات وقواعد كثيرة كانت تستخدم كمنطلقات لتفسير النصوص، إلاّ أن القواعد النحوية من بينها فقط استندت إلى مناهج استدلالية هي «مباحث الألفاظ» و«المعاني والبيان». والواقع أن أية مساع علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية، باستثناء مباحث

الهرمنيوطيقا الفلسفية

○ حبذا لو أشرتم إلى طبيعة الدراسات الفلسفية التي أضحت فيما بعد حجر الزاوية لتعدد القراءات الدينية وتنوع قراءات النص. متى ظهرت هذه الدراسات وماذا تضمنت من مفاهيم واتجاهات؟ بعبارة أخرى ما هي الهرمنيوطيقا الفلسفية الموظفة على الصعد الكلامية وفي مجال فهم النصوص المقدسة ؟

□ بعد أن نقل كانط الدراسات الفلسفية إلى موضوع «المعرفة» ذاتها، وبعدما اكتسب «علم المعرفة» أهمية بالغة دون «علم الوجود» الكلاسيكي، أثير في أذهان البعض وبشكل مركّز سؤال مفاده: أية معرفة تلك المتأتية عن تمحيص النصوص؟ وما هو «فهم النص»؟ موضوع البحث في هذا السؤال هو عملية الفهم ذاتها (Versehen). وفي مستهل القرن التاسع عشر استلهم فيلسوف الدين والمتأله البروتستانتي الألماني شلاير ماخر (Schleiermacher) الانجازات الهرمنيوطيقية لمن سبقوه، مركزاً جهده للإجابة عن السؤال «ما هو الفهم؟» كان هذا السؤال فلسفياً بطبيعته، وكان معناه بالنسبة لشلاير ماخر. ما هي المقدمات غير التجريبية لفهم النص؟ عن هذا السؤال تفتّق ما سمي لاحقاً «الهرمنيوطيقا الفلسفية» وانطوى على مضامين مختلفة. وكانت هذه الهرمنيوطيقا تقف في الجهة المعاكسة للهرمنيوطيقا النورماتيفية (Normativ) أو الدساتيرية، التي سأحاول بيانها فيما بعد.

الهرمنيوطيقا الفلسفية

وتعدد القراءات

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

هذه الثغرة هي التي أدت إلى عدم ابتناء اجتهاد الفقهاء المسلمين في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية ناضجة ومنيعة، وحتى علم الأصول في شكله المتكامل الحالي، وهو ثمرة جهود الأصوليين الشيعة المتأخرين، بالرغم من أنه يعد نسقاً من الجهد الهرمنيوطيقي، إلاّ إنه يعج بنواقص وتفكك فسلفي لا يمكن ردمه إلاّ بالاستعانة بالمباحث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية، بحيث يغدو علم الأصول نظرية هرمنيوطيقية دينية تتمتع بدعائم فلسفية مقبولة.

ويمكن ملاحظة آثار هذا العوز النظري في الارتباك والفوضى التي تعاني منها البحوث الدينية التقليدية ذات الصلة بالحياة الاجتماعية.

ما ذكرته يهدينا إلى نتيجة فحواها أنه قد لا يمكن اعتبار تنوع مواقف المفسرين والفقهاء وحتى اختلاف المشارب الكلامية والفلسفية والعرفانية في اليهودية والمسيحية والإسلام، تفاوتاً في قراءات النصوص الدينية. إن اختلاف قراءات النص لا يكون إلاّ إذا كانت هنالك قراءة، والقراءة لا تتحقق إلاّ ارتكازاً على نظرية فلسفية هرمنيوطيقية لتفسير النص أو تأويله، ووفقها تظهر إلى النور قراءات متباينة.

في المسيحية مثلاً لم يكن الاختلاف بين الارثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية وليد التباين في قراءة الكتاب المقدس، هذا على الرغم من أن أتباع جميع هذه المذاهب يهتمون اليوم بقضايا الهرمنيوطيقا الفلسفية، ويذيعون آراءً مختلفة في تفسير الكتاب المقدس وتأويله تستند إلى نظريات هرمنيوطيقية مختلفة.

على كل حال لم يبرز ((تعدد قراءات النص)) إلى السطح إلاّ عقب ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية. واليوم لا يمكن تفسير وتأويل النصوص الدينية بعيداً عن مباحث هرمنيوطيقية فلسفية ناهضة. وإذا كانت ثمة نقاشات في العالم الإسلامي بخصوص إمكانية تعدد قراءات النصوص الإسلامية، فليس المقصود أن المتكلمين

والفلاسفة والعرفاء كانت لهم في الماضي قراءاتهم المتباينة للقرآن الكريم، وبإمكان العلماء اليوم أيضاً تكوين قراءات جديدة، وإنما المراد أن على علماء الإسلام استيعاب قضايا الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة الدالة على إمكانية تعدد قراءات النص، بما في ذلك النص الديني.

وكما ألمحت سابقاً تستند مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى تحوّل في مفهوم «المعنى». والذي أفرز هذه المباحث هو انبثاق شيء اسمه «النص»، وتطور فلسفة اللغة والتاريخ والسيمانطيقا الحديث.

في الماضي حيث لم يكن «المعنى» سوى الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها وعلاقاتها، إذا ذهب مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف إلى خطأ آراء غيره في فهم الآيات والروايات، فهو يرى أن هذا الآخر لم يفهم معنى النص بشكل صحيح، ولا تخطر بباله إمكانية فهم معانٍ مختلفة لنص واحد، لهذا كان أتباع المذاهب والفرق يشطبون على بعضهم، وأحياناً يكفّر أحدهم الآخر، أو يعتبرون المخالف جاهلاً معذوراً، وإن كان ثمة أشخاص نظير أبي حامد الغزالي يرفضون تكفير الفرق الإسلامية، كما صرح في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» فهذه الفتوى لم تقم على أساس إمكان القراءات المتعددة للنص، وإنما على أساس مبررات أخرى.

تعدد القراءات في الأديان العالمية

○ هل أذعن متألهو ومتكلمو الديانات العالمية الكبرى لتعدد القراءات في داخلها؟ أم اعتبروها خطراً يهدد بقاء أديانهم؟

□ الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم تتمتع اليوم بمكانة عالية في أوساط المتألهين اليهود والمسيحيين، فقد وظف هؤلاء النظريات والدراسات الهرمنيوطيقية

الفلسفية مصطنعين تيارات جديدة متنوعة في مجال التفسير والتأويل، ولعلّ من أبرز هؤلاء في القرن العشرين «كارل بارث» و«بولتمان» و«تيليخ» و«باتن بورغ» ممن أرسوا دعائم مناهج تفسيرية مختلفة معتمدين على الهرمنيوطيقا الفلسفية.

البروتستانتية المستندة تماماً إلى الكتاب المقدس لا تخرج أساساً عن هذا الإطار، أما الكثلكة فتضيف السنة والكنيسة إلى الكتاب المقدس كمصدر من مصادر المسيحية، ومع ذلك يستقون من البحوث الهرمنيوطيقية في تفسير الكتاب المقدس وتأويله.

والهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص (هرمنيوطيقا غادامر) هي المنقذ السحري للإلهيات المسيحية في رأي بعض المتألهين المسيحيين، لأنها جعلت التعاطي «الوجودي»[1] مع الكتاب المقدس ممكناً. وللتمثيل فإن ثلاث قراءات للكتاب المقدس أفرزت ثلاثة أنساق من اللاهوت بين المتألهين المسيحيين:

١- اللاهوت التاريخي (بانن بورغ).

٢- اللاهوت الوجودي (بولتمان، تيليخ، و...).

٣- لاهوت التحرر.

يعتقد المتألهون المسيحيون أن نظرية القراءات المتنوعة للنصوص المقدسة تسمح لمختلف المتلقّين بالتعاطي البنّاء مع كلام الخالق، كل بحسب استيعابه وظروفه. وخلافاً لبعض التصورات لم تنبثق القراءات المختلفة في العالم المسيحي بغية التوفيق بين العلم والدين، أو للحيلولة دون نشوب حروب مذهبية، وإنما جاءت نتيجة تحولات مهمة في الفلسفة، لا سيما من كانط فصاعداً، وكثمرة لولادة الهرمنيوطيقا الفلسفية، وتخصيب الهرمنيوطيقا الدينية بواسطة الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم،

---

[1]- اكزيستانسياليستي.

فقد أطلق شلاير ماخر الهرمنيوطيقا الفلسفية لمعالجة فوضى تفسير الكتاب المقدس، والتي برزت بشكل أجلى في التفاسير المجازية (Allegonc) ولذا نراه يدعو إلى استخدام قواعد وأساليب واحدة لتفسير جميع النصوص المقدسة وغير المقدسة.

وعلى هذا يتضح تهافت الزعم بأن الهرمنيوطيقا الفلسفية حجر عثرة في طريق الأديان، وصد لاتباع الديانات عن الرجوع إلى كتبهم المقدسة. إنه قول يشي بعدم اطلاع فاضح على التيارات الفكرية واللاهوتية المسيحية في العصر الحاضر.

تعدد القراءات ونسبية المعرفة

O وجد بعض الباحثين ترابطاً بين تعدد القراءات الدينية وقضية نسبية الحقائق أو إطلاقها، وذهب إلى أن تعدد القراءات بصيغته النظرية، وارتكازاً على معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفية يفسح المجال لأي شخص لكي يجري عملية تاويل للنصوص الدينية كما يحلو له، وبدون أي التزام بضوابط محددة، وبالتالي فإن جميع القراءات والتاويلات ستغدو صحيحة. وعليه إما أن نقول بوجود فارق بين الحقيقة والخطا، وإما أن لا يكون ثمة أي معيار لترجيح قراءة معينة باعتبارها حقيقة على قراءة أخرى باعتبارها شططاً. ما هو رأيكم في هذه المسالة ؟

□ لقد ذكرنا في موضع آخر أن: «دعوى إمكان القراءات المتعددة للنصوص الدينية لا تعني ضوءاً أخضر للفوضى التفسيرية، ولا تفيد تصديق كل القراءات، والانجراف إلى النسبية الباطلة، ونبذ البراهين والاستدلال وراء الظهور، فالقراءات يمكن أن تكون متعددة كواقع فعلي، لكننا ملزمون بنقدها وصولاً إلى الحقيقة،

والتأشير على مواطن الهفوة والرصانة في كل قراءة، وبذا تشخّص قيمة كل قراءة ودرجة اعتبارها».

النص أعلاه يشير إلى تهافت الافتراء الشائع بأن أنصار تعدد القراءات وتباينها يذهبون إلى السماح لكل شخص بقراءة النص الديني كما تملي عليه أهواؤه، وإلى أن جميع القراءات صحيحة، فالصواب هو أن القراءة التي لا تنطوي على براهين وشواهد كافية تستبعد وتعتبر باطلة، ولكن هناك أكثر من قراءة واحدة يمكن أن تتحلى بالأدلة المتينة التي تجعلها مقبولة، وعليه يمكن أن تكون أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، ولكل واحدة من القراءات المقبولة اتباعها وأنصارها.

فمثلاً الإلهيات (اللاهوت) الوجودية والإلهيات التاريخية والإلهيات التحررية، ثلاثة ألوان من قراءة الكتاب المقدس، لكل واحدة في عرف المتألهين المسيحيين دلائلها المقبولة وأنصارها، وهذا الواقع لا يتعارض حتى مع تخطئة أتباع قراءة لبراهين قراءة أخرى، وما لم تتسنَ ضعضعة قراءة معينة إلى درجة إقصائها عن إطار العرف اللاهوتي وإسقاطها تماماً عن الاعتبار، ستبقى مقبولة ولو بالنسبة لعدد قليل من الناس، وستظل إحدى القراءات الموجودة لنص معين.

وهذا يؤدي طبعاً إلى تعددية المعرفة داخل الديانة الواحدة. والفارق بين هذه التعددية وكثرة الفرق والمذاهب الدينية في العصور الخالية، هو أن تلك الفرق كانت تكفّر وتفسّق بعضها، ويرى أتباع كل فرقة انهم الحق المطلق وسائر الفرق باطلاً مطلقاً، أما اليوم فلا يرفع أتباع القراءات المختلفة سياط التكفير والتفسيق، ولا يعتبرون منهجهم حقاً مطلقاً وإنما حقاً نسبياً يتوكّأ على أدلة وبراهين معينة.

وهذه التعددية داخل إطار الدين الواحد، أدّت إلى ترويج المسيحية في العصر الحديث، حيث أزمة الثقة بكل معرفة. التعددية المعرفية داخل الديانة المسيحية

ساعدت على إقصاء أنماط الجزم «الدوغمائية» الضارة، واعتبار السبل إلى الله متعددة، ولا يمكن حصرها أو إحتكارها، فإذا انقطع طريق لاح طريق غيره. إن تعددية المعرفة داخل الديانة الواحدة هي بحق «نعمة» و«سبيل نجاة» للأديان المختلفة في الحقبة المعاصرة.

تعدد القراءات وتعاليم الأنبياء

O هل ترتبط مقولة الوحي «النص» بالنبوة «الرسل» في الأديان الإبراهيمية؟ وهل تعتمد النصوص الدينية المقدسة على الأنبياء في هذه الديانات؟ وهل يعني استمراء القراءات المتعددة للدين الاستغناء عن تعاليم الأنبياء ونبذها، أم على العكس، إنه نمط من الالتزام بهذه التعاليم، وسعي لإعادة التفكير فيها، والالتزام بادراك وفهم المقولات التي آمنوا بها ؟

□ الفلسفة الهرمنيوطيقية غير منفصمة عن التراث أساساً. إنها فلسفة متناسجة بطبيعتها مع التراث والسنة، والذين لا تربطهم بالسنة وشائج روحية لا يعبؤون بالهرمنيوطيقا؛ لأن الهرمنيوطيقا في الأصل نظرية للتفسير والتأويل.

إن إنبثاق الهرمنيوطيقا في اليهودية والمسيحية والإسلام جاء على ضوء السؤال: كيف يمكن التوافر على فهم أعمق وأصوب لتعاليم الأنبياء والأئمة المتأتية عن الرسالة الإلهية والمتجلية في الكتب المقدسة؟ فحوى هذه العملية أننا نتحرى الحقيقة المودعة في الكتب المقدسة وتعاليم الأنبياء باستخدام أداة الهرمنيوطيقا الفلسفية. نريد أن نفهم تلك الحقيقة ونعيشها. والذين يرون أنفسهم في غنىً عن الأسفار المقدسة والارشادات النبوية، ويعتقدون أن الإنسان المعاصر قادر على صياغة نماذج

يعيش في ظل هديها ناسياً الماضي، لا يفكرون أبداً في تفسير مضامين الكتب المقدسة وتأويلها، ونحت مناهج ونظريات لعملية التفسير هذه.

معارضو الهرمنيوطيقا الفلسفية (الوضعيون) معارضون للتراث في نفس الوقت، وهم يتهمون أتباع هذه الفلسفة بأنهم ينشدون الحقيقة في التراث والسنن القديمة ويحرمون أنفسهم من الانفتاح على الحقيقة المعاصرة.

ثمة طيفان في عالمنا المعاصر يَشكِلون على الهرمنيوطيقا الفلسفية- الدينية:

الطيف الأول يمثله الوضعيون.

والثاني أنصار «المعنوية المنسلخة عن الدين».

وهذان الطيفان يذهبان إلى أن طور الدين قد ولّى، بينما الهرمنيوطيقيون لا يزالون بصدد فهم واتّباع النصوص الدينية.

واتباع فلسفة التاريخ بدورهم يعدون الهرمنيوطيقيين الدينيين ملتصقين بفلسفة «الانحطاط» في التاريخ، ويؤكدون أن اتباع هذه الهرمنيوطيقا ينبشون النصوص القديمة لاعتقادهم أن الحقيقة كامنة فيها، وليست في «الحاضر» أو «المستقبل». وهذا الاعتقاد يساوي القول بالانحطاط المعنوي للثقافة على امتداد التاريخ وأن «الفضل لمن سبق».

ومن دون أن نبغي الرد على هذه التقييمات، نقول: إنها تعني بجلاء أن الهرمنيوطيقا الفلسفية أداة لتحصين التراث الديني وإثرائه، وليست حيلة لإقصائه، ويعلم من له أدنى معرفة بالدراسات الهرمنيوطيقية الفلسفية والدينية في العصر الحديث أن استخدامها في علم اللاهوت والمعارف الدينية يقصد منه إحياء «الحقيقة الدينية» والإبقاء عليها دون نبذها أو تغييبها.

إن رؤية الهرمنيوطيقيين الجدد تذهب إلى أن الأصول والمعتقدات والأحكام التقليدية الجزمية في الأديان -وهي تاريخانية ومتزمنة بطبيعتها- أستار سميكة معتمة تحجب وجه الحقيقة الدينية في العصر الحاضر؛ لذا ينبغي تنحيتها ليمكن تملّي تلك الحقيقة مرة أخرى، والعيش في كنف أنوارها ودفئها. والواقع أن تلك الحقيقة لكيلا يُنسف خلودها فلا مناص من إعادة اكتشافها، وتكرّر قراءتها، وتجديد بنائها باستمرار.

الهرمنيوطيقا الفلسفية والقراءة المعاصرة للشريعة

○ المفكرون الذين طرحوا في إيران مفهوم الهرمنيوطيقا الفلسفية وتوظيفها في تعدد القراءات الدينية، ومنهم محمد مجتهد شبستري، هل تعني رؤيتهم هذه التخلي عن الشريعة وتعطيل الأوامر والنواهي الربانية، أم أنهم يرومون إعادة قراءة وتشكيل التراث الديني والفقه، بما يحفظ حقيقة وذات القواعد الشرعية والأوامر الإلهية بنظام وهيكلية جديدة معاصرة تكفل بلوغ أهداف الشارع المقدس؟

□ واضح أن محفزات الدعوة إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية وضرورة استخدامها في تفسير الكتاب والسنة وتأويلهما في إيران ليست إلاّ ما أسلفنا ذكره.

إن القراءة الرسمية للإسلام في إيران اليوم تعاني من أزمة، وقد تطرقت لهذه الأزمة في الفصل الأول من كتاب «نقد القراءة الرسمية للدين» ولا ضرورة للتكرار في هذا المقام، فالواعون بعمق هذه الأزمة والملمّون من جانب آخر بالفلسفة المعاصرة والهرمنيوطيقا الفلسفية والدينية، راحوا بطبيعة الحال يستخدمون هذه المعطيات الهرمنيوطيقية الجديدة لاعادة اكتشاف الحقيقة الدينية في الإسلام، وتجديد

بنائها، وإعادة قراءتها، كيما تؤدي حقوق «الحقيقة» من جهة، ولتعالج الأزمة من جهة ثانية. وما كل هذه المحاولات إلاّ بسبب الانشداد للسنن الدينية وليس الانقطاع عنها.

الغاية هو أن لا نخسر التراث الديني، وأن تسطع الحقيقة الكامنة فيها مرة أخرى. هؤلاء يعتقدون أن معالجة الهفوات المنهجية في التفسير والفقه والكلام وتلافي نواقصها العقلانية والمنطقية، تقتضي ضرورة استعمال الدراسات الهرمنيوطيقية الفلسفية الجديدة (بالمعنى الأعم) لتأسيس هرمنيوطيقا فلسفية - دينية ذات نسق منطقي وبنية عقلانية، لإعادة قراءة وتشكيل الحقيقة الدينية المضمرة في الكتاب والسنة.

وهذه الهرمنيوطيقا لم تكن متوفرة لحد الآن بين المسلمين، وإذا ما ظهرت فستكون جديدة تمام الجدة، واستخدامها لفهم الكتاب والسنة سيعني استمرار «الخطاب» الذي انطلق على يد رسول الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم.

إن دوام الدين لا يتحقق بجمود الصيغ العقدية والأخلاقية والعملية فيه؛ لأن هذه الصيغ والأشكال تتغير على طول الزمن، ولا يصح أن تتحول إلى معايير للاستمرار. إن دوام أي دين بدوام الخطاب المنسوب إلى مؤسسه، واليوم لا تعني نهضة إعادة قراءة الكتاب والسنة سوى المحافظة على الخطاب الذي بدأه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، والتفسير المتجدد للكتاب والسنة هو استمرار ذلك الطريق في عصر الحداثة.

في نظام إعادة القراءة والتشكيل تبقى الصعد الثلاثة «الشريعة» و«الطريقة» و«الحقيقة» في الدين الإسلامي، ولكن يظهر على صعيد الشريعة ترتيب وهيكلية جديدة. حلال الله وحرامه وأوامره ونواهيه تبقى على حالها، وتبرز التباينات في

المصاديق والمديات. ولا يتسع المجال للإسهاب في تفاصيل هذا المعنى، بيد أنني أوردت نماذج للتغيير في هيكلية ونظام الشريعة في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «نقد القراءة الرسمية للدين»، وفي بحث «الفقه السياسي خسر قواعده العقلانية»، وبحوث «الفقه الإسلامي وحقوق المرأة»، و«الحق، الواجب، الحكومة» من الكتاب ذاته. وأستطيع الاشارة هنا إلى أن إعادة القراءة والتشكيل سيُدخِلان «حقوق الإنسان» إلى ثقافة المسلمين، فتغدو مستساغة بدعائم دينية وتكون محوراً للتخطيط الاجتماعي والسياسي عند المسلمين، ومن البيّن أن هيكلية الشريعة ستتحول تحولاً كبيراً في مضمار المعاملات والسياسات.

ومن اللازم الإلماع إلى أن الخلاف حول الهرمنيوطيقا الدينية ليس بخصوص أفراد يريدون طرح قراءة جديدة إلى جانب القراءات الماضية، وإنما القضية هي أن البعض ينادون بضرورة التوفر على هرمنيوطيقا مقبولة لفهم الكتاب والسنة فهماً عصرياً، ويؤكدون أن الهرمنيوطيقا الفلسفية بما فيها من تيارات مختلفة أفصحت عن إمكانية قراءة النصوص الدينية قراءات مختلفة، وأن بالإمكان وجود قراءات متعددة للكتاب والسنة.

هذه جملة قضايا ومواضيع أساسية نُشِرت بشأنها إلى الآن دراسات وبحوث أولية ولا نزال في بداية الطريق.

إن حوزاتنا العلمية لن تكون قادرة على تبوّء مكانتها بين الثقافات الإنسانية في عصر الحداثة، والتحرر من التضارب والتناشز والتخبط الذي يسودها، من دون مرتكزات في الهرمنيوطيقا الفلسفية، واتخاذ وجهة مكينة على صعيد الهرمنيوطيقا الدينية. إن رفع لواء الهرمنيوطيقا الفلسفية، والدعوة إلى تأسيس هرمنيوطيقا دينية إسلامية، هي عين الإخلاص لثقافة المسلمين وإسداء الخدمة لها.

مناهضو الهرمنيوطيقا الفلسفية

○ يثير البعض اللغط والضجيج حول الهرمنيوطيقا الفلسفية بطريقة جدلية خطابية، بعيداً عن النقاش العلمي القويم، ويصدر حولها أحكاماً تسطيحية متسرعة عبر منابر عامة، محاولاً بأسلوب عدواني تصويرها بشكل مخيف تكتنه أخطار مهولة على الدين. ماهي في تقديركم جذور هذا التعامل مع نظرية علمية تخصصية ؟

□ في مجتمعنا أشخاص ينـــزعون إلى العلم والانصاف والدقة، يعارضون إمكانية تعدد القراءات الدينية بأساليب علمية ونظرية، وينبغي الإصغاء لطروحات هؤلاء بكل تواضع.

أما الطيف العدواني الذي تقصدونه فيتشكل من جماعتين:

الجماعة الأولى هي الجاهلة تماماً بثقافة العالم المعاصر والمنجزات الفلسفية، لا سيما الهرمنيوطيقا الفلسفية. وهم يخاصمون المنظرين للهرمنيوطيقا من باب «الناس أعداء ما جهلوا».

والجماعة الثانية هم المنهمكون في التضحية بـــ «الحقيقة» على مسلخ «القوة». أسأل الله أن يهدي الجماعتين، وأن لا يبتلنا إلاّ بأرباب الحِجى والأدب والأخلاق.

المبادئ الفلسفية للقراءات المتعددة

○ شاعت في الأوساط الفكرية خلال الآونة الأخيرة قضية القراءة الآحادية للدين مقابل قراءاته المتعددة، حبذا لو حدثتمونا عن

المبادئ الفكرية والفلسفية التي يستند إليها الذاهبون إلى جواز تعدد القراءات ؟

❑ إشكالية القراءات المتباينة أو القراءة الواحدة لها في بلادنا شكلها الواقعي الذي لم يُلتفت إليه. التصور السائد هو أن الخلاف في بلدنا قام بين قائلين بقراءة واحدة للإسلام وبين معتقدين بقراءات متعددة، والحال أن القائلين بعدم اشتمال الإسلام إلاّ على قراءة واحدة، ليسوا ممن ينظرون إلى الإسلام باعتباره قراءة، فتفسيرهم للإسلام لا يقوم على أساس قراءة النصوص الدينية، وإنما لهم أسلوب آخر ودعائم أخرى يعتمدون عليها لتبيان الإسلام، وإذا كان ظاهر كلامهم هو أن الإسلام ليس له في القطعيات أكثر من قراءة واحدة، وما التفاوت في القراءات إلاّ في القضايا الفرعية، فهم يستعملون لفظة القراءة هنا تماشياً مع الآخرين ليس إلاّ.

إن الأسس الفكرية والفلسفية لهؤلاء لا علاقة لها بقراءة النصوص الدينية، فمبناهم هو توضيح وشرح المعرفة القائمة على أساس الميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية، وهي معرفة انطولوجية، ورأيهم في الواقع هو أن رسول الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم أكد في رسالته على هذه المعرفة الأنطولوجية، وهذا اللون من التفكير هو المهيمن على الفلسفة الإسلامية. المفاهيم الرئيسية المطروحة في هذه المدرسة هي من قبيل أن يوصف الله بعلة العلل أو واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، وما الدين إلاّ تجلي الباري عزوجل. إنهم يرون الوحي عبارة عن اتصال النبي بالعقل الفعّال وما إلى ذلك من التفسيرات، وهذه المفاهيم وهذا النمط من التفكير لا صلة له بمفهوم القراءة الذي نحن بصدده في العالم المعاصر.

إن إسلام وإيمان شخصيات من قبيل صدر الدين الشيرازي، والفارابي، وابن سينا، ونصير الدين الطوسي، ليس فهماً أو قراءة للنصوص الدينية (الكتاب

والسنة)، إذ لم تكن قراءة النص مما يعني هؤلاء، ذلك أن قراءة النص حتى لو كانت لها جذورها في الماضي، فإن لها حالياً وجهة فلسفة حديثة تختلف عن المنحى الفلسفي الأنطولوجي المطروح في الميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية، وهو المنحى الذي يتبعه القائلون بالقراءة الأحادية ببعض التغييرات والتكميلات. وأخيراً ظهرت هذه الميتافيزيقا عن صدر الدين الشيرازي باسم الحكمة المتعالية على شكل آخر. والذي أراه هو ضرورة الالتفات إلى أنه على الرغم من أن تياراً فكرياً دينياً في بلادنا يصرِّح ظاهرياً بعدم وجود أكثر من قراءة واحدة للإسلام، ولكنه في الواقع يقصد أن الصحيح هو نبذ قراءة النص.

إيمان الخواص وإيمان العامة

○ كيف يوصف الإيمان الديني لدى أتباع هذين المنحيين؟ وأي الوصفين أقرب إلى الإيمان بمعناه الذي كان في عصر الرسول (ص)؟

□ مسألة الإيمان في الإسلام الأنطولوجي ليست في حقيقتها إلاّ المعرفة الفلسفية الأنطولوجية بنظام الوجود، وهذا ما يذكره الشيرازي بصراحة في أول «الأسفار الأربعة»، وهم يطرحون طبعاً ما يمكن تسميته بإيمان الخواص، ولأن المعرفة التي يحملونها غير متيسّرة للعامة من الناس، وسيكون إيمان العوام مجرد تقليد فارغ من أية معرفة، أو أنه لا يتحلّى بالمعرفة إلاّ قليلاً، والواقع أن العامة محرومون من الإيمان بمعناه الفلسفي، وعلى زعماء الدين والإيمان توجيههم وإرشادهم.

أما الإسلام من حيث هو قراءة فلا يساوي الأنطولوجيا الفلسفية، ذلك ان قراءة الإسلام أسلوب يستمد أدواته من علوم نظير علم الأديان والهرمنيوطيقا والظاهريات التاريخية، فعلم الأديان الحديث عبارة عن معرفة المراسم والرموز

الدينية، بمعنى أن لغة الدين لغة رمزية، ومعرفة كل دين عبارة عن معرفة مجموعة الرموز اللغوية في ذلك الدين. ومنهجية قراءة الإسلام (أو الإسلام كقراءة) تستقي بالدرجة الأولى من الدراسات الهرمنيوطيقية الخاصة بفهم النص وتفسيره. في إطار الهرمنيوطيقا تفهم النصوص الدينية وتفسّر كرموز تمثيلية حالها حال غيرها من النصوص، سواء كان هذا النص كتاباً أو فناً إسلامياً أو غير ذلك.

والظاهريات التاريخية تكشف عن مسار تكوين الدين، وبامكانها المساعدة في فرز ذاتيات الدين عن عرضياته ومصادفاته. القراءة الإسلامية تستمد من هذه العلوم وأضرابها. والواقع أن الإسلام كقراءة يعطي إيضاحاً رمزياً واستعارياً للنصوص الدينية، وفي هذه القراءة التي تكون إيمانية بالطبع، يجد المفسر المؤمن أن للنص رسالة أو فكرة مركزية يدعو الله الناس من خلالها إلى المعنويات والأمل والإيمان بوجود معنى للحياة، فيمنح بذلك معنىً لإنسانية الإنسان ولكل قيمه الأخلاقية. الذين يطرحون الإسلام كقراءة يعتقدون أن المسلمين كانوا ينظرون للإسلام كقراءة حتى أواسط القرن الثاني الهجري، وبعد ذلك دخل الإسلام الفلسفي إلى الساحة.

يختلف معنى الإيمان في القراءة الإسلامية عنه في الرؤية الفلسفية للإسلام، فالإيمان في القراءة الإسلامية عبارة عن تحول وجودي وولادة جديدة وتبدّل في أعماق الإنسان وعثور على علاقة قديمة جديدة.

أنصار «الإسلام كقراءة» يعتقدون أن هذا هو معنى الإيمان الذي كان سائداً في زمن الرسول (ص)، وفي الآيات القرآنية والأحداث التاريخية شواهد عديدة على ذلك، فمثلاً حينما يستعرض القرآن صفات المؤمنين يشير إلى تحولاتهم النفسية، ومن ذلك الآيات التي تصف المؤمنين بالخشوع، أو أن أعينهم تفيض من الدمع عند

سماع الحقيقة، وإذا ما نظروا إلى السماوات والأرض اعتراهم الذهول والحيرة. حالات من هذا القبيل حالات وجودية (نفسية ذاتية) لا يعيرها الفلاسفة ولا حتى المتكلمون اهتماماً في البيانات الفلسفية والكلامية للإيمان.

وبالتالي ثمة تياران متباينان تماماً، وليس القضية هي أن تياراً يرى وجود قراءة واحدة في الإسلام فقط، والتيار الثاني يرى وجود أكثر من قراءة، فالتيار القائل بقراءة واحدة لو كان يركن للقراءة حقاً لما أمكنه الاقتصار على قراءة واحدة؛ لأن الاعتقاد بقراءة يعني دخول الإنسان عالماً خاصاً والتسليم لأسس الهرمنيوطيقا، وإذا سلّم الإنسان بهذه الأسس لم يكن بمقدوره القول بوجود قراءة واحدة فقط؛ لأن تعدد القراءات مسألة بيّنة جداً في علم الهرمنيوطيقا.

القراءة الأحادية

○ ما هي خصائص ما يروّج له اليوم كبيان رسمي للدين؟ وماذا يمكن أن يترك من تأثيرات وفقاً للتقسيم الذي قدمتموه للمناحي المختلفة في التعامل مع الدين؟

□ ما يطرح على عامة الناس عبر وسائل الاعلام كبيان رسمي للدين لا هو ذلك الإسلام الأنطولوجي (فهذا ما لا يستوعبه إلاّ الخواص) ولا هو الإسلام كقراءة، وإلاّ لتضمن معنىً للإيمان يتناسب ومعناه في القراءة، ولعملت وسائل الإعلام على تنمية مثل هذا الإيمان واستمراره.

إن ما يطرح كإسلام في وسائل الإعلام ويمثّل بياناً رسمياً للدين في بلداننا ليس من هذا التيار الديني ولا ذاك. الإسلام والإيمان في هذه الوسائل الإعلامية أصبح عبارة عن الوفاء لجملة من العقائد والآداب والأحكام والقناعات، تكونت بمرور الزمن، وتراكمت في التقاليد الدينية للمسلمين، ويجري الحفاظ عليها بواسطة

الدعاية والتلقين، وصناعة الايديولوجيا، وإغلاق الأجواء الدينية، ومنع تسرب معلومات جديدة إلى المؤمنين، بذريعة حفظ الإسلام والإيمان. هذا هو الشيء الذي يسمى رسمياً اليوم إسلامياً، وتوظف له إمكانات مالية ضخمة. بيد أن هذا الإصرار والدعم المالي لم يكن مثمراً بأي حالٍ من الأحوال، إذ لا يمكن المحافظة على هذا الوضع في عالم تنهال فيه المعلومات من كل صوب وحدبٍ على أذهان الناس. إن عالم اليوم ليس من صنف العوالم التي يتسنى للناس العيش فيها بعقائد مغلقة غير متزلزلة، وقناعات راسخة بقضايا خاصة. إن دنيا اليوم هي دنيا تبادل المعلومات، ولا تعدم أبداً عوامل عديدة تؤدي إلى تحول المعتقدات والأفكار، ومن السمات المهمة لسيول المعلومات العارمة في العالم المعاصر طرحها الأسئلة باستمرار على المعتقدات، ومحاولة زعزعتها ودحرها. في الأديان الأخرى التي يفكر علماؤها بالمحافظة على إيمان الناس لا يستخدمون أسلوب قصف المؤمنين بالدعاية والتلقين ليل نهار، وصناعة أيديولوجيات لهم، فهذا الأسلوب لا يلائم الحياة المعاصرة، وإنما الطريقة المناسبة اليوم هي أن ينطوي خطاب الدين ورسالته وآدابه ورسومه وطقوسه الرمزية على أجوبة للأسئلة المهمة التي يفرزها الوجود البشري، والتي يتعذر الإجابة عنها بواسطة الفلسفة والعلم والفنون. هذه هي القضية التي لا تحظى بالاهتمام اللازم في بلادنا.

تعدد القراءات ووحدة الأمة

○ ألا يفضي تعدد القراءات الدينية إلى ضعضعة وحدة صف معتنقي الدين؟ ومن ناحية أخرى كيف يكون الحوار ممكناً مع وجود قراءات متفاوتة للدين؟

□ أولاً ينبغي الإفصاح عن المراد من وحدة معتنقي الدين. إذا كان القصد هو أن يكون الدين عماد الهوية الوطنية والاجتماعية، فأنا لا أوافق هذا المعنى نظراً للظروف المعاصرة، ولا أرى أن بإمكاننا الحديث عن الدين كمقوِّم للهوية الاجتماعية، فالهويات الاجتماعية في العصر الحاضر تتشكل بطرق أخرى، ولكن يمكن القول: إن الدين يرسم هوية الأشخاص كلاً على انفراد، أي أن بمقدوره منح كل إنسان معنىً لإنسانيته. بهذا المفهوم يمكنني الوعي بقدرة الدين على تشكيل هوية الأفراد، غير أنني لا أستطيع التفاعل مع قدرة الدين على نحت هوية للمجتمع، فالهوية الاجتماعية في الظروف المعاصرة تتكون بواسطة عوامل أخرى كالقومية وما إليها.

أما إذا كان القصد هو أن يعلم الجميع أنفسهم أنهم منتمون لدين واحد، بحيث لا تظهر أديان متعددة داخل الدين الواحد، بالرغم من وجود قراءات متنوعة، فهذا معنىً معقول، والذي يضمنه لنا هو وحدة النص المقروء، فمثلاً حينما يعود جميع أصحاب القراءات المختلفة إلى الكتاب والسنة، ويعتبرونهما نصوصاً ينبغي الاستقاء منها، فإن هذا التوجه الواحد سيربط بينهم جميعاً برباط الإسلام.

وبخصوص كيف يمكنهم التفاهم فيما بينهم رغم انتهاجهم قراءات متفاوتة؟ وكيف يستطيعون التحاور؟ فإن ذلك يحصل على أساس الأدلة والشواهد التي يسوقها أصحاب القراءات المختلفة، إذ على كل محاور أن يقدم أدلته الداخلية (من داخل الدين) والخارجية (من خارج الدين) على قراءته المتبناة ويدافع عنها، وهذا البيان والدفاع والاصغاء إلى طروحات الآخرين هو الذي نسميه الحوار والتفاهم، فحينما يكون الإنسان مستعداً لأن يفهم بشكل دقيق ما يقولــه الآخر، ثم يعي صلة ما يقوله هذا الآخر بما يطرحه هو على بساط البحث، وإذا كان على استعداد

لإدخال تغييرات في وجهات نظره (إذا وجد أدلة الطرف الآخر ملزمة ومتينة) فهذا يعني أنه يمارس الحوار البنّاء.

معيار القراءة الخاطئة

○ ألا تؤدي القراءات المتعددة للدين إلى انبثاق قراءات خاطئة، وبالتالي تبسيط النص وتسطيحه؟

□ الشبهة التي يتعيّن عليّ دحضها هنا هي تصوّر البعض أن تعدد القراءات يعني أن لا نحكم على قراءة ما بالخطأ، وأن يكون المجال مفتوحاً لكل شخص لكي يقدم أي قراءة. وهكذا فمن التحفظات التي ترد على مدرسة القراءات أنها تدعو إلى الفوضى، ولا تبالي اطلاقاً بصحة أو خطأ القراءات، إذ بإمكان كل فرد أن يقول كل ما يحلو له. ونلاحظ سوء الفهم هذا بصيغة أخرى في أفكار جماعة من الكتّاب يقولون: إن الدين في تصور أنصار القراءات المتعددة ظاهرة تشبه التقاليد والأعراف والأذواق، وبإمكان كل إنسان بحسب ذوقه أن يقبل هذا الدين ولا يقبل ذاك. هذه أيضاً مؤاخذة مطروحة ضد تعدد القراءات.

كلتا المؤاخذتين ناجمتان عن سوء فهم، فالذين يطرحون هكذا إشكالات لم يتدبروا أساساً في نظرية القراءات. إن هذه النظرية لا تزعم أن كل القراءات الموجودة والممكنة صحيحة، وإنما تقول:

أولاً: لأن كل قراءة تقوم على أساس جملة مبان ومقبولات وقبليات، فلابدّ كخطوة أولى دراسة هذه المباني والقبليات بدقة، وتمحيصها، ونقدها، والخروج بتقييم لها.

ثم إن على صاحب القراءة أن يعرض أدلته التي قادته إلى هذه القراءة، أي أن مجرد استعراض القبليات لا يكفي، وإنما ينبغي بعد ذلك تقديم الأدلة الداخلية

والخارجية على قراءته، وسيدرس الآخرون هذه الأدلة وينقدونها، وإذا ما استطاع صاحب القراءة الدفاع عنها بشكل مقبول، يمكن القول: إنه يتوفر على نظرية في قراءة النص، وستكون قراءته إحدى القراءات الممكنة، لأنها قراءة منهجية علمية. وحينما نصف القراءة بأنها صحيحة نقصد أنها منهجية وقابلة للدفاع، وبهذا تكون القراءة الخاطئة هي التي لا يمكن الدفاع عنها.

إذن بالرغم من وجود قراءات مختلفة، بيد أن أصحابها يمكنهم بل يتحتم عليهم خوض غمار الحوار فيما بينهم، وحتى مع الخارج، وأن يدخلوا في سجالات مستمرة، ويدافعوا دوماً عن قراءاتهم، ذلك أن القبليات والمقبولات تتغيّر باستمرار، والذي يغيّرها هو التحولات التي تطرأ على المعرفة الإنسانية على امتداد التاريخ، وهذا ما يجعل الدفاع المستمر عن القراءات أمراً لا مناص منه.

إذن لا يعطى كل إنسان الحرية المطلقة لنحت أي قراءة تروق لـــه. وقضية أن الدين مسألة ذوقية لا يعني أيضاً أن ينتقي كل إنسان الدين الذي يحلو له أن يعتنقه. المسألة هي أن التدين والحياة بتدين تبتني على نوع من القراءة المؤمنة للاستعارات الدينية، بمعنى أن الإنسان المتدين يعيش بالرموز والتمثيلات الدينية، وتديّنه لا يستمر إلاّ إذا واصل قراءة هذه الرموز والاستعارات. ومن هنا قد تتفاوت أشكال التدين، أما جوهر التدين فلا يتغيّر أبداً، وجوهر التدين هو أن يرتبط المتدين ارتباطاً روحياً بحقيقة متعالية تتحدّث إليه عبر تلك الرموز والاستعارات.

السبيل لفهم الدين بنحو يواكب العصر

○ نظراً للفاصل الزمني الكبير بيننا وبين عهد ظهور الرسالة المتبلورة في الكتاب والسنة، ماذا ينبغي فعله من أجل جعل هذه

الرسالة ملموسة ومتجسدة في العصر الحاضر، حيث تغيّرت أساليب الحياة والثقافات البشرية؟ ومن هم المخوّلون لعصرنة الرسالة؟

□ علينا تجاوز الطبقات الكثيفة للتراث والتي تراكمت طوال ألف وأربعمئة سنة، والمبادرة إلى نقد هذا التراث، ثم دراسة الكتاب والسنة وظروف صدورهما، وترجمة الرسالة التي كانت تفهم منهما آنذاك إلى لغة العصر الراهن. إذن علينا القيام بعدة مهام:

أولاً: قراءة النصوص الدينية الأولى كالقرآن الكريم وسنة النبي بذهنية عصر التتريل، أي يجب قراءة النص كما ظهر وكما فهمه الناس أول مرة، وإذا أردنا القيام بذلك فلن نستطيع يقيناً أن نضع القرآن أمامنا ككتاب لنرى ماذا يمكن أن نستخلص منه، أو نقرأ الأحاديث النبوية محاولين استخراج شيء منها، فهذه النصوص ذات صلة بأرضيتها، وهذه الأرضيات النصية ما هي إلاّ الظروف والأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي سادت الحجاز آنذاك، فنصوص الكتاب والسنة كانت تريد إيصال رسالة لسكان الحجاز آنذاك، إذن ظروف وواقع الحجاز في ذلك العصر جزء من النص، أو هي أرضية النص الذي نريد دراسته.

عموماً يلزمنا دراسة هذه النصوص، لنرى ما هو معناها في فضاء تلك الأرضية، وحينئذ نستطيع إدراك رسالة النص، إلاّ أن هذه العملية ليست بمقدور كل إنسان؛ لأنها تقتضي مؤهلات علمية وفكرية وروحية عالية. من هنا يتعذر على كل إنسان أن يكون مفسراً للنص الديني.

الذين يظنون أن أنصار نظرية القراءات متساهلون في الدين، يقعون في نوع من الفهم السيّئ، فلابدّ من التأكيد هنا أن تفسير النصوص الدينية مترلة رفيعة ومهمة شاقة خطيرة، والمفسر الكفوء هو مَن يجعل النص مفهوماً في العصر الراهن، أي عليه أن يعرض نصاً ينتمي لثقافة قديمة «لكل ما لها من المفاهيم والرؤى والقيم» في إطار ثقافة العصر الحالي وما تزخر به من مفاهيم وقيم، ولو انجزت هذه العملية بشكل صحيح لبعثت على الإيمان، بالضبط كما فعلت النصوص في صدر الإسلام، بمعنى أن مستمعي الرسالة في هذا العصر أيضاً سيدركون الها تجيب عن استفهاماتهم ومتطلباتهم، شأنهم في ذلك شأن الناس في زمن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم حيث شعروا أن الرسالة تجيب عن أسئلتهم وتلبّي حاجاتهم الروحية.

إن هذه الترجمة الثقافية عملية عسيرة بالطبع، وعلى الذي يضطلع بها أن يكون صاحب خبرة عميقة بروح العصر، وهذا ما أُغفل بشكل عجيب لدينا، ولم تتضمنه البيانات الرسمية للدين، وبالتالي لم تُترجم رسالة الكتاب والسنة إلى ثقافة العصر الحاضر.

○ لكن ثمة تيار فكري يتنكّر أساساً لهذه الترجمة ويراها أمراً غير ضروري.

□ أصحاب هذه الرؤية يتصورون أن ثقافة العصر الراهن ما فيها إلاّ الباطل والزيغ والضلال، وهذا خطأ كبير يقعون فيه، ومردّه إلى أنهم لم يفهموا الثقافة بشكل صحيح، وتوهموا أن الثقافة يمكن أن تبقى ثابتة في كل العصور. هؤلاء يظنون أن الثقافة الإسلامية التي يحملونها هي ثقافة البشر الفطرية التي يجب أن تسود جميع الأصقاع في كافة الأزمان، والحال أن فطرية الثقافة البشرية لا معنى لها أصلاً،

فإما أن لا يتحدث الإنسان عن الثقافة ويعلن أن كل هذه المقولات والمفاهيم خاطئة تماماً وعلينا إقصاؤها عن حياتنا، أو انه إذا تحدث عن الثقافة فعليه معرفة الثقافة، وسبيل ذلك جلي وواضح، فالثقافة مما يمكن معرفته بأدوات فلسفية وعلمية، وهذه الأدوات تدل على عدم وجود ثقافة ثابتة أو ثقافة فطرية للإنسانية، فالثقافات تنوعت وتطورت على امتداد التاريخ، ومن مجتمع إلى آخر. ربما أمكن الحديث عن شيء اسمه مشتركات ثقافية بين البشر، ولكن لا يصحّ القول: إن ثمة نمطاً ثقافياً واحداً لكافة المجتمعات والعصور.

وملخص القول: إن على مفسر النص معرفة ثقافة العصر الراهن بدقة، وأن يعلم ماذا يجب عليه فعله إذا أراد ترجمة النص إلى ثقافة عصره الحاضر.

الهروب إلى الماضي والشكلية الدينية

○ تحدثت في بعض المناسبات عن ضرورة تجاوز الشكلية الدينية، ويبدو أن تجاوز الشكلية الدينية تعبير آخر لترجمة النص ثقافيا، ما هي الثغرات والمشكلات التي سنواجهها إذا لم تحصل هذه الترجمة؟

□ الشكلية الدينية هي الحفاظ على البيان الذي عاش قبل ألف وأربعمئة سنة، والعيش داخل فضاء ظروف تاريخية قديمة عاصرت النص في أول ظهوره، وهي أن نتوقّع إمكانية نقل الرسالة إلى ملايين الشباب والمتعلمين بواسطة هذا البيان. هذا أمر مستحيل. وما نلاحظه اليوم في معظم الإحصائيات من أن الدروس الدينية غير شيّقة للطلاب، وأن الشباب المتعلم لا يقبل على كلام الوعاظ الدينيين، وأن سوق الاصدارات الدينية راكدة، ناجم عن هذه الشكلية الدينية.

من ناحية أخرى نرى الذين يرتادون المساجد من الشباب، أو الذين يقرأون تلك الكتب المهجورة، ليسوا على درجة مناسبة من الوعي الفكري والنفسي، أي أهم أضعف الشباب فكرياً ونفسياً ومعلوماتياً.

هذه المشكلات ناتجة جميعها عن أن المبلغين يرفضون تغيير طريقة بياهم وسلوكهم السابق، وللأسف فإن بعضهم غير قادرين أساساً على تغيير هذه الطريقة، فهم لا يحملون الخبرة اللازمة لا بثقافة ذلك العصر ولا بثقافة هذا العصر، ولذا أؤكد أننا بحاجة إلى علماء دين أهم سماهم معرفة ثقافة عصر التتريل والسنة وثقافة عصرهم الراهن، فيكونون بذلك أصحاب أهلية وكفاءة للقيام بالترجمة الثقافية المذكورة.

الأبعاد الغائبة في الخطاب التبليغي

○ كيف يستطيع شبابنا اليوم وإلى أي درجة وعن أي طريق التواصل مع النصوص الإسلامية الأولى، ومع نمط التفكير الديني بصورة عامة، وما هي موانع هذا التواصل؟

□ إذا كان المراد بالشباب أصحاب التعليم الضئيل، والناشئين في عوائل تقليدية، والذين لا يعرفون عن عصرهم إلاّ القليل، ولا تتضمن ظروف حياهم وعملهم أي عامل يدفعهم إلى إعادة النظر في نشأهم التقليدية، فهؤلاء يبقون متدينين بارتياد المساجد والهيئات الدينية، والاستماع إلى البيانات الرسمية من وسائل الاعلام.

إلاّ أن القضية هي أن أعداد هكذا شباب تتناقص بشكل كبير يوماً بعد آخر، والسبب هو أن الجامعات تتطور وتنتشر باضطراد وأعداد طلبتها تتضاعف، وهم يشاهدون ويسمعون يومياً، حتى من التلفاز الحكومي الذي يحفه ألف نوع من

الرقابة والحذف، مختلف ألوان الأفكار والرؤى والسلوك. وعلى كل حال فإن تيار المعلومات العارم، وتطور الجامعات وانتشارها، بالمستوى الذي يتعرف معه عدد أكبر من الشباب في كل يوم على الفكر النقدي، والفكر الذي يحمله اليوم قطّاع واسع من شبابنا هو فكر نقدي، فمن المتعذر على هؤلاء الشباب التواصل مع القرآن والسنة عن طريق البيانات والوسائط الرسمية، وهذه ثغرة يمكن الشعور بها بكل وضوح حالياً، خصوصاً وأن الترجمات الثقافية التي دعوت إليها قليلة جداً. إن الرسالة المعروضة في الكتاب والسنة ليست رسالة عرفانية وحسب، وإنما هي رسالة لها أبعادها العرفانية والسياسية والاجتماعية، فكما أنها ترتكز على التوحيد، تتحدث أيضاً عن العدالة الاجتماعية، طبعاً على أساس التوحيد.

وإذا طلبنا من الشباب أن يتعمقوا في كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي، عن طريق الشروح المتوفرة، فلن يجدوا هناك إلاّ البعد العرفاني، ولن يعثروا على بعد العدالة الاجتماعية فيه. وفي المقابل ثمة تفاسير للقرآن والسنة تشدد على العدالة الاجتماعية بطريقة متطرفة، فيختزلون الدين إلى ضمان للرفاه والعدل الاجتماعي، أي يمسخونه إلى أيديولوجيا تنادي بالعدالة. الحقيقة أننا نفتقر إلى ترجمات للرسالة إلاّ فيما ندر.

في إحدى المحاضرات التي ألقيتها ونشرت في واحدة من الصحف تحت عنوان «خصائص خطاب الأنبياء» ذكرت أن الرسالة الإسلامية تشمل: التوحيد، والعدالة الاجتماعية، والواقعية، والرحمة، وإلى آخره من الأبعاد والمفاهيم. إذن لابدّ أن تعكس الترجمة كل هذه الأبعاد أو معظمها، وهذا ما لم يتحقق لحدّ الآن.

الحوار مع النص وحسن الاصغاء والاستماع

○ ما هو المقصود من مفهوم «الاستماع» الذي تشير إليه في كثير من الأحيان؟ وهل يمكن سحب هذا المفهوم على جميع الصعد التي تشتمل على حوار؟

□ المراد من «الاستماع» هو أن نعد أنفسنا للفهم إذا واجهنا نصاً وأردنا فهمه، وهذه المسألة لا تختص بالنصوص الدينية، وإنما تحتل مكانتها حتى في الحوارات اليومية بين الأفراد، فإذا أردتُ أن أفهم الشخص الذي يخاطبني، عليَّ أولاً أن أعد نفسي لفهمه، وهذا لا يعني أبداً تحرري من القبليات والافتراضات المسبقة. إننا في حواراتنا مع الآخرين أو في قراءتنا للنصوص لا نستطيع أبداً تفريغ أذهاننا من القبليات والمفروضات تماماً، بيد أن بمقدور الإنسان إلى جانب قبلياته ومفروضاته أن يستعد لفهم الآخر فهماً صحيحاً، وهذا يتحقق إذا دخلنا في حوار مع النص واستلهمنا أجوبة أسئلتنا منه، وتوجهنا بوجهته، وعشنا أجواءه، وهذا ما يسميه علماء الهرمنيوطيقا «حسن الاستماع».

وقد كانت هذه القضية على درجة عالية من الأهمية حتى لدى العرفاء، إذ نلاحظ تشديدهم عليها في آثارهم المختلفة، ومن ذلك ما أورده السهروردي في مستهل كتاب «عوارف المعارف» تحت عنوان «حسن الاستماع»، ونظير ذلك نقرؤه أيضاً لدى الغزالي والرومي وعرفاء آخرين. هذا هو ما يفتح النافذة بين المتكلم والمستمع أو بين النص والقارئ، ويحقق التذبذب الدوري من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ.

المهم هو أن يحصل هذا الاستماع في دواخلنا، بمعنى أن ندرك بأن التعامل مع النص ليس كالتعامل مع الجمادات في المختبر.

حينما يدرس الإنسان مادة كيمياوية في المختبر فإنه لا يتعاطى معها أو يتواصل، ولا يستمع إليها، وإنما يلاحظ تحولاتها من موضع الهيمنة عليها، أما المفسر فإنه إذا أراد التعامل مع النص بهذه الطريقة والنظر إليه من موضع الهيمنة، فهذا يعني أنه يريد فرض قبلياته ومقبولاته على النص. والصحيح هو أن يستمع الإنسان إلى النص على الرغم من احتفاظه بقبلياته، لعله يغيّر من قبلياته جرّاء استماعه للنص، وفي هذه الحالة عليه الاستماع للنص ثانيةً وفقاً للقبليات الجديدة.

معيار تفحص ونقد النصوص

○ هل بإمكان المسلمين نقد النصوص الأولى؟ وما هي ظروف هذا النقد؟

□ بامكان المسلمين نقد النصوص الأولى، ولكن بالمعنى الذي سبق أن أوضحته، أي يجب عليهم أولاً تفحص ظروف صدور النص، والنظر إليه عبر تلك الظروف، والسعي لاستكناه رسالة النص من خلال إزاحة الأقنعة عنه، في هذه الحالة سيكون النقد بمنزلة المقدمة لبلوغ تلك الرسالة، وهذا النقد هو النقد الايجابي، في مقابل النمط السلبي الذي يفترض الناقد في إطاره مسبقاً أن القرآن الكريم كتاب كسائر الكتب، أو أنه لا يتضمن أية رسالة معنوية أو حياتية.

الأسس الفلسفية للتعددية الدينية

○ ما هي الدعامات الفلسفية للتعددية الدينية؟ وبإيضاح أكثر، أي المناحي أو المنظومات الفلسفية تفسح المجال للتعددية الدينية، وأيها تصدُّ عن هذه التعددية؟

□ بعض المنظومات الفلسفية ترى أنها تعبِّر عن الحقائق النهائية، وأن ثمة علوماً سابقة للمعرفة البشرية «علوم ما ورائية أبدية»، والعلم الذي يصيبه الإنسان هو في الحقيقة علم بالعلم، أما العلم السابق فهو علم الباري، المتصف بأنه علم مستور وأبدي وأزلي، ومن الجلي أن مثل هذا الفهم الفلسفي لا يمكنه مجاراة التعددية الدينية، فالنظريات الفلسفية القادرة على تفهّم التعددية الدينية وإعطائها الضوء الأخضر لابدّ أن تكون رؤيتها للمعرفة البشرية وللقضايا الفلسفية وللحقيقة على شاكلة أخرى، فمن المعروف أن بعض المنظومات الفلسفية ترى الإنسان منطلق المعرفة، ولا تفترض معرفةً سابقة لشروع الإنسان بالمعرفة. وهناك مدارس فلسفية ترى المعرفة معرفة بالظواهر لا بالذوات، وتفسر الحقائق بما يتناغم وأفكارها، وتعتمد على مفهوم التجارب البشرية لرسم ملامح الأديان، بعيداً عن براهين التوحيد، وتعتبر أن لغة الدين لغة رمزية. مثل هذه الفلسفات تفسح المجال بطبيعتها للتعددية الدينية، فالظاهراتية، واعتماد التجربة الدينية، واعتبار لغة الدين لغة رمزية، مقدمات ضرورية للاعتراف بالتعددية الدينية.

إذا أقمنا الحديث عن الله عزّوجلّ على أساس براهين التوحيد، ولأن هذه البراهين لا تتمخض إلاّ عن نتيجة واحدة حول ذات الله وصفاته، فإن أي تصور غير ما تتمخض عنه تلك البراهين، لن يكون من التوحيد في شيء، وسيعتبر ضلالاً وإلحاداً. وفق هذا المنهج الفلسفي لا يتسنّى طبعاً الدفاع عن التعددية الدينية.

أما الذين يتوكأون في القضايا الدينية على تجارب البشر الدينية، ويعتبرون التديّن بالدرجة الأولى وليد مواجهة الإنسان لتجليات الحقيقة القصوى التي هي «الله تعالى». ويرون هذه التجربة مصدراً للمعرفة، يتمتع بقيمة لا تقل – في أدنى

التقادير- عمّا تنتجه سائر التجارب التي يخوضها الإنسان في العالم، فبمقدورهم الانحياز إلى التعددية الدينية.

التجارب من وجهة نظر هؤلاء ظاهراتية، ولذلك لا توجد تجربة منها بمعزل عن التأويل، وإذا ما أوّلت التجربة تأثرت بالثقافة، وخضعت لإشعاعات وتلوينات قيود الإنسان الأربعة: القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني. القضايا المطروحة في صيغة عقائد قد تكون متباينة ومتمتعة في الوقت ذاته بقسط من الحقيقة.

ينبغي على وجه الخصوص الالتفات إلى أن ثمة صلة وثيقة جداً بين تصورات الفلاسفة عن اللغة وآرائهم بخصوص قبول التعددية الدينية أو رفضها، فالفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن اللغة هي المعبِّرة عن الأفكار،وافترضوا أن الإنسان يفصح عن المعاني بواسطة اللغة، وأن اللغة مطابقة تماماً لتلك المعاني، وعليها التعبير عن المعارف الكاملة، لا يخوّلهم فهمهم اللغوي هذا لأن يذعنوا للتعددية الدينية.

أما إذا اعتبرنا لغة الدين لغة رمزية فسيكون بمقدورنا قبول التعددية الدينية، ففي هذه الحالة يمكن القول: إن ما تطرحه القضايا الدينية هو رموز وتمثيلات، والقضية الدينية تعبّر عن حقيقة غير مذكورة بتمامها في لغة القضية. وإذا كان اختلاف القضايا المتباينة اختلافاً في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز، كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومتعذرة حسب فلسفات أخرى.

ظروف انبثاق التعددية الدينية في الغرب

○ التعددية الدينية التي برزت إلى السطح في العالم الغربي، هل كانت وليدة منظومات فلسفية جديدة، أم تدخلت في ظهورها تحولات اجتماعية وتاريخية أخرى؟

□ لا أميل إلى إخضاع المعرفة للحوادث التاريخية، وألاحظ في أفكار بعض الباحثين نزوعاً تاريخياً اعتبره خاطئاً، والذي أعتقده هو أن علينا مناقشة كل منظومة معرفية بشكل مستقل، ولا ننساق إلى القول بأن كل ما هو تاريخي فهو معقول، وكل معقول فهو تاريخي. الصحيح هو أن نترك كل ما يمتُّ بصلة لفلسفة الدين لعالم الفلسفة، فنعتبره فلسفياً، وتبقى النقاشات الأخرى صحيحة في محلها، وبغير هذا سنفتقر إلى أية أدوات للنقد، بمعنى أننا لو قلنا بأصالة التاريخ لم تبقَ لدينا أي أدوات لنقد الأفكار والظواهر.

وفي طروحات أخرى ألاحظ نوعاً من النزوع البراغماتي، فحواه أن ثمة في العالم اليوم أدياناً ومذاهب متعددة، واحتراب هذه الأديان سيجر البشرية إلى كوارث وويلات، أو أن هذه الأديان لم تكن على معرفة وافية ببعضها في الماضي، وهي اليوم خبيرة ببعضها، مما يفرض اعتراف بعضها ببعض كواقع لا مندوحة منه.

هذه نقاشات ترتبط بجدوى التعددية، وفكرتها الأساسية أننا يجب أن نساير التعددية لأنها مفيدة، بيد أنني أرى أن الفيلسوف الديني أو عالم الكلام لا يصح أن يقتصر على «فائدة» الأمور وكونها نافعة، فالأبعاد المعرفية للقضية، وهي ذات صلة بالتجربة الدينية، ذات أولوية على كونها مفيدة أو غير مفيدة، ويمكن أن نضيف «الفائدة» إلى البُعد المعرفي كعنصر ثانوي. الذي أراه أن أقوى ما يشد الإنسان إلى الدين هو المعرفة المتأتية عن الحاجة.

المسألة الثانية التي أود الاشارة إليها، هي أنني لا أزعم، بما أن اليقين النهائي لا يتحقق لأي إنسان، لذا ينبغي التساهل في مقام العمل والممارسات، فثمة أشخاص أو جماعات تختلف فلسفاتهم عن ممارساتهم اختلافاً بيّناً، وما أرمي إليه ليس

استخلاص التساهل العملي من تلك المباني الفلسفية، وإنما أبغي الاشارة إلى المناهج الفلسفية المنسجمة مع التعددية الدينية.

من المناسب أن أسوق هنا شاهداً من تاريخ الإسلام، فالمعتزلة كانوا أصحاب نظر عقلي، وقد حاولوا إقامة المعرفة الدينية على أساس البراهين العقلية، لكنهم حينما استلموا زمام الأمور أو تحالفوا مع السلطة، انقلبوا إلى أناس متشددين متطرفين، فسجنوا من لم يؤمن بخلق القرآن «مثل أحمد بن حنبل» وعذبوه، وأذاعوا في بياناتهم السياسية أننا إذا ثنيت لنا الوسادة صنعنا هذا بكل النظراء. وعرّفوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن من واجبهم قهر كافة المسلمين بقوة السيف، والإكراه على الإيمان بأصول الاعتزال الخمسة. هكذا ظهر المعتزلة على مستوى الممارسة، لذلك لا يمكن التكهن بالسلوك من خلال النظريات الفلسفية والفكرية.

القول بالتعددية الدينية والانخراط بالنسبية

○ ألا تعني التعددية الدينية الانجراف وراء النسبية بالضرورة؟

□ القضية التي تهمّني شخصياً لا تتمثل في ايجاد حلول تمنع مماحكاتنا بالآخر وتحول دون احترابنا معه. المسألة بالنسبة لي ليست مطلقة، ماذا نفعل حتى يتعايش اتباع الديانات المختلفة إلى جانب بعضهم. إذا كنّا نفتش عن حل عملي لحياة مشتركة يعمُّها السلام، فهنالك مبدأ آخر يمكن الاستناد إليه، هو مبدأ «التسامح» (tolerance).

والتسامح غير التعددية التي نناقشها هنا، ففي التسامح يحترم الإنسان حدود الآخرين وحرياتهم، وبالتالي يمكن الدعوة لتسامح واحترام حريات الآخرين، إلى جانب المناداة بأن الحقيقة كلها معنا، فهاتان أطروحتان يمكن الجمع بينهما، ويمكن

تذكير الإنسان المؤمن بأن الحقيقة كلها معه وعنده، وان جانباً من تلك الحقيقة التي يحتكرها لنفسه يوصي باحترام حريات الآخرين ومعتقداتهم.

يحدثنا تاريخ الأديان أن بعض اتباعها اعتقدوا بخاتمية أديانهم وعالميتها، بل إن هذا المعتقد بالخاتمية والعالمية والأحقية المطلقة ملحوظ في جميع الأديان الكبرى في العالم، ولكن في الوقت ذاته كان جزء من عالميتها أن تحترم الآخرين، وهذا مشهود في الديانة الإسلامية.

والخلاصة هي أن بالإمكان معالجة المشكلة العملية الاجتماعية بين الأديان «والتي يعتقد اتباع كل واحد منها أن الحقيقة حكر عليهم» بمبدأ التسامح، أما مفهوم التعددية فهو قضية أخرى. المشكلة هنا هي أن المتدين يريد أن ينتمي للحقيقة المطلقة، والتدين لا يحصل إلاّ حينما يشعر المتدين بأنه تجاوز السطح وغار فيما وراءه، وقفز على الأمور النسبية، ووصل إلى نمط من الواقعية القصوى المطلقة، فسلّم نفسه لها وخضع خضوعاً تاماً. والسؤال هو: ان الإنسان إذا اقتنع بالتعددية الدينية، بمعنى أنه أدرك أن الحقيقة التي يؤمن بها ليست كل ما في الوجود من حقيقة، وإنما هي صورة من صور الحقيقة المطلقة انعكست له، وبإمكان الآخرين أن يتوفروا على صور ورموز أخرى، في هذه الحالة هل سيبقى للأمر المطلق الذي هو جوهر الدين معناه عند هذا الإنسان؟ ونظراً لأن ارتفاع الأمر المطلق لدى الإنسان يرتفع معه التدين، إذن كيف يمكن الجمع بين التعددية والتدين؟

اعتقد أننا إذا اعتبرنا التجربة الدينية هي جوهر التدين، إنْ من الناحية الفلسفية، وإنْ من الزاوية الكلامية، ثم أخذنا بنظر الاعتبار أن تلك الحقيقة القصوى تتجلّى بأشكال متفاوتة للأشخاص، وكلهم مقيدون بالقيود الأربعة المذكورة، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال الشطب على المطلق؛ لأن ما يظهر لنا

في إطار تلك القيود هو ذلك «المطلق»، فالمطلق ظهر لي ولستُ منقطعاً عنه، بيد أن هذا المطلق ظهر لي في ظرف تلك القيود الإنسانية، وهو يستغرقني بشكل أفقد معه وجودي المشروط. إننا لا نريد أن نكوِّن تصوراً انتزاعياً للمطلق، ولا نريد القول: إن المطلق في أقاصي الماورائيات. المطلق ليس شيئاً يحبس في الماوراء ولا نستطيع الوصول إليه، وإنما هو الشيء الذي يستغرقني بشكل لا أستطيع الفكاك منه، وهذه حالة ممكنة الحدوث في الظروف التاريخية العينية.

خصائص الحقيقة الدينية

انطلاقاً من ذلك أوصى فريق من المتألهين والعرفاء بأن يُنظر للحقيقة الدينية نظرة وجودية، أي ينظر إليها بثلاث خصوصيات:

الخصوصية الأولى: ينبغي أن تتحلى الحقيقة الدينية بالتوثّب والحركة والحيوية، بمعنى أنني بكل قيودي، التاريخية، والاجتماعية، واللغوية، والجسمانية، لا أواجه الحقيقة النهائية في تجربتي الدينية، إلاّ إذا غيّرتني هذه الحقيقة، ومنحتني ولادة وحياةً جديدة، وأضفت على عيشي معنىً عميقاً مطلقاً.

ثم يجب مواجهة الحقيقة الدينية من مدخل «التغيّر والتحوّل»، لا من مدخل منطقي أو بطريقة انتزاعية ذهنية، فحيثما نجد المعنى النهائي والولادة النهائية والثقة النهائية، فهناك تكمن حقيقة الدين.

الخصوصية الثانية: أن حقيقة الدين شخصية وحوارية، أي أن الحقيقة المطلقة التي يتعرّف عليها الإنسان في تجربته الدينية حقيقة شخصية (personal). وإذا تجلّت الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق للإنسان بصورة شخصية عبر التجربة الدينية، فإنها ستبدو وكأنها تتكلم مع الإنسان وتخاطبه، وبالتالي فالخصوصية الثانية هي أن علاقتنا بالحقيقة المطلقة علاقتي «أنا» و «هو».

الخصوصية الثالثة: هي كون هذه الحقيقة «خافية» و«فرارة»، فهي ليست من قبيل الحسابات الرياضية أجدها متى ما احتجت إليها وطلبتها، ذلك أنني أعيش داخل تلك القيود الأربعة التي تحجبها عني، وثمة حاجة إلى صرخة دائمة تخرجني على الدوام من حالي لكي أستطيع مواصلة اللقاء بتلك الحقيقة المطلقة، وهذه قضية تنطوي على مفارقة، بمعنى أنني لا أكون في ذاتي إلاّ حينما أكون خارجها. وهناك مقولة معروفة: «من احتفظ بنفسه فقد خسرها، ومن خسرها فقد عثر عليها». إذا أردتُ حفظ تلك القيود التاريخية خسرت نفسي وفقدتها، أما حينما أتحرر من القيود التاريخية وأقفز عليها، فسأكون قد تجاوزتها رغم تقيدي بها. الحس الداخلي (Imanenaz) يجتمع هنا والحس الخارجي (Trasendenz)، وهذا أقصى ما يمكن أن تبلغه الثيولوجيا المعاصرة.

هذه هي الخصائص الثلاث التي ينبغي أن تتسم بها الحقيقة المطلقة، وعليه لا خوف من النسبية هنا. إنني أنظر للقضية من هذه الزاوية، والمطلق مهم بالنسبة لي. إن حقيقة مثل هذه الظروف مطلقة بالنسبة لي، ومن الممكن أن تنتاب هذه الحال شخصاً آخر في ظروف أخرى، وتطرأ على شخص ثالث في ظروف متفاوتة، وبالتالي لا أجد في القبول الفلسفي بالتعددية الدينية بالمعنى الذي ذكرته محذور النسبية، فالنسبية الباطلة الفارغة من المعنى هي أن يرى الإنسان للحقيقة التي يؤمن بها زمناً محدداً تبطل بعده، ومثل هذا المعنى الباطل لا تفيده النظرة الوجودية لحقيقة الدين.

اختزال الدين في التجربة الدينية

○ الملاحظ انك من أجل انقاذ الدين من النسبية تختزله إلى التجربة الدينية، فماذا يكون من أمر العقائد وما نزل على النبي (ص) من الوحي؟

□ الذين يبدأون مناقشة الدين من التجربة الدينية، ينظرون لكل قضاياه من زاوية التجربة، أي أنهم يعتبرون الوحي أيضاً تجربة دينية سامية مرَّ بها الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم ولها تفسيرها الصحيح. طبعاً إذا نظرنا لجميع قضايا الدين من منظار التجربة الدينية، سيتفاوت فهمنا للوحي عن فهمنا الماضي له. حينما أراد معتنقو الأديان وعلى امتداد تاريخها أن يفهموا ماهية الوحي فسّروه وفقاً لأدواتهم المعرفية المتوفرة لديهم. النموذج المعرفي لدى اليهود والنصارى والمسلمين هو النموذج الأرسطي، ولذلك كانوا يقاربون القضية بهذا النموذج، واليوم إذا توصلنا إلى نموذج آخر كنموذج التجربة الدينية، فينبغي مقاربة الوحي وفهمه طبق هذا النموذج، والنظر إلى جميع مسائله من هذه الزاوية، أما المشكلات التي قد يخلقها هذا النموذج وكيف يمكن تذليلها، فهذه اشكاليات كانت على طول الخط، وقد كان للذين تناولوا القضية بالنموذج الأرسطي مشكلاتهم أيضاً، و لم يستطيعوا إقناع الجميع بما يقولون، فالفقهاء والمتكلمون والعرفاء لم يستسيغوا حلول الفلاسفة الأرسطية أبداً، وذهبت كل جماعة مذهباً مختلفاً، فالمعتزلة قالت شيئاً، والأشاعرة قالت شيئاً آخر، والفلاسفة والعرفاء قالوا شيئاً مختلفاً.

وهكذا بقيت التجاذبات والسجلات قائمة، وهذه هي الخصوصية الثالثة التي ذكرتها، أي أن الحقيقة «خافية» ولا يصح أن نتوقع حل قضايا الدين والتدين كحل القضايا الرياضية، وحتى لو ألقينا على القضية نظرة دينية فسنجد أن هذا هو تقدير

الله، أن يبقى البشر حيارى يلفهم الغموض والدهشة فيما يتعلق بذاته المتعالية، فهذه الحالة هي التي تبقي على لوعة الإنسان حيال الباري عزّوجلّ، وقد قال العرفاء: إن الله يحب عدم استقرار الإنسان الناجم عن آلام فراقه.

الوحي تجربة دينية سامية

○ هل تعتقد أن الوحي كان تجربة دينية نبوية لا يمكن أن تتكرر للمؤمنين، وأنّ لكل مؤمن تجربته الخاصة؟

□ نعم، إنها تجربة سامية، وتحتاج إلى تأهيل خاص، فشخصية مثل الغزالي يوصي في «المنقذ من الضلال» بعد كل ما انتابه من حيرة وشكوك، بأن ندع جانباً معرفة نبوة الأنبياء عن طريق تحول العصا إلى ثعبان؛ لأن نبوة الأنبياء تعرف إذا خامر الإنسان طائف ولو بسيط مما خامر الأنبياء، وعندها سيرى أن الشكل الأكمل لما حصل لـــه حصل للأنبياء، وحينئذ سيؤمن بالنبوة. إذن فالتجارب الدينية مهمة جداً للإيمان بالنبوات التي هي بدورها تجارب دينية على أعلى المستويات.

الافتقار للتجربة الدينية

○ اتباع كل واحدة من الديانات الكبرى اعتقدوا على الدوام أن دينهم هو السبيل الوحيد للفلاح والنجاة، وقد كانت هناك أطروحات للتوفيق بين هذه النزعة الحصرية والتعددية الدينية. من هذه الأطروحات التأكيد على الإيمان بدل الشريعة، فما هو رأيكم في هذا المجال؟ ففي الكثير من النقاشات التي تدور، حول الدين والديمقراطية مثلاً، أو الدين والتعددية، أو الدين والحرية، يلجأ البعض بسرعة ومن أجل تذليل العقبات إلى المنحى العرفاني أو

التجربة الدينية، والحال أن أغلبية الناس تفتقر لمثل هذه التجارب ولا تعرف عنها شيئاً، فمعظم التجارب العرفانية تحصل للخواص لا لعامة الناس، وإذا أردنا معالجة التعددية الدينية استناداً إلى التجربة الدينية نكون قد عالجناها للخواص فقط. وعلى حد تعبير العرفاء: فإن لغة العوام لغة الشريعة، ولا يجدي عموم الناس سوى الدين المتمظهر في شكل شريعة. ألا تعتقد أن تعضيد التعددية بالنزعة الإيمانية لا يحل المشكلة إلا للخواص؟

□ إن مشكلة الوقوع أو عدم الوقوع في النسبية مشكلة الخواص أساساً، بمعنى أنها مسألة فلسفية أو كلامية، أو هي قضية ذهنية، ولذلك فهي لا تشغل بال العوام ولا تضعهم على مفترق طرق بين النسبية وعدمها.

O يبدو أننا إذا اختزلنا الدين بالتجربة الدينية نكون قد حصرناه بالخواص، هنا تكمن المشكلة؟

□ ما هو المقصود من وضع «الشريعة» في مقابل «الإيمان»؟ إذا كان القصد أنه ظهرت، فضلاً عن الإيمان أو التجربة الإيمانية، جملة قضايا عقيدية ومنظومة أعراف ورسوم ومناسك وقوانين، وحتى مؤسسات وأجهزة دينية، اتخذت شكلاً تاريخياً متصلباً، وتحولت إلى كيانات مطلقة، لا تسمح بالمرونة والاهتمام بالآخرين، مضافاً إلى أنها أوجدت نزاعات دينية عديدة، فهذه حقيقة لا سبيل إلى إنكارها. نعم، النظم العقيدية والعملية في شكلها الجزمي، وقوالبها وشعائرها المتعنتة، تصنع مجتمعاً مغلقاً يشطب على من لا يتأقلم معه.

الإيمان والشريعة

وللحيلولة دون هذا الواقع، نادى البعض بضرورة التركيز على الإيمان دون الشريعة، بمعنى مجموعة القوانين والأعراف والتقاليد، وقالوا: بما أن الإيمان الديني تجربة سيّالة ومتغيّرة، لذلك لا يصح أن يفضي إلى إلغاء الآخرين. إنني أوافق هذه الفكرة وأشير إلى ثلاث قضايا على وجه السرعة:

القضية الأولى: هي أن قبول التعددية الدينية يعني القبول بكل ما في الأديان الكبرى فى العالم، وتصديق النظم العقيدية في هذا الدين العالمي الكبير، ونظام الطقوس والشعائر في ذاك الدين العالمي الكبير. تحدثنا في نطاق التعددية الدينية عن إمكانية وجود الحقيقة في أكثر من دين، لا عن حتمية وجود الحقيقة في بنية الديانات الموجودة، وبين هذا وذاك فارق كبير. على كل متدين أن يسمح بنقد دينه الذي يعتنقه والأديان الأخرى في الوقت ذاته، ومعايير هذا النقد قضية أخرى طبعاً، إذ من المحتمل وبفعل القيود الأربعة التي ألمعنا إليها، أن يبتعد كل دين مسافات كبيرة عن معنويته الأولى، فيتحول إلى مجموعة آداب وتقاليد ومنظومة عقائد متحجرة، خالية من المضامين وغير قادرة على التأثير.

والنتيجة هي أن الاعتراف بالتعددية الدينية بمعنى إمكانية تجلّي «الحقيقة المطلقة» بأشكال مختلفة، لا يعني إطلاقاً قبول جميع ما في الأديان كلها. ويجب أن يواكب التعددية الدينية نقد مستمر على طول الخط، وهذا ما ألمحت إليه في الخصوصية الثالثة، فقلت: إن الحقيقة «خافية»، أي أنها خافية وسط هذه التفاعلات المعقدة. الإنسان المتدين يجب أن يعيش في خضم النقد دائماً؛ ليصون تلك الحقيقة الفرّارة المعرضة دوماً لمختلف الآفات. وهكذا يبدو من الضروري جداً تجديد فهمنا للدين والغور المستمر في أعماقه لوعيها وعياً جديداً.

القضية الثانية: هي أنكم إذا قصدتم بالشريعة شيئاً يقف على الضد من التجربة الإيمانية، فهذا تضاد لا أستسيغه. الشريعة المقبولة هي تلك المنسجمة مع تحولات التجربة الدينية، التجربة الخاصة بتلك الحقيقة المطلقة ذات الخصوصيات الثلاث التي أسلفنا ذكرها.

إذن الشريعة يمكن أن تكون على نمطين:

الأولى: الشريعة المتحجرة أو الرسوبية، والتي مسخت بمرور الزمن تقاليد ورسوماً ونظماً عقيدية واجتماعية، وهي شريعة مرفوضة طبعاً.

والثانية: هي الشريعة التي تمثّل التجليات التاريخية والاجتماعية والجسمانية واللغوية لتلك التجربة الدينية الحية الفعالة، وهذه هي الشريعة المقبولة؛ لأنها سيّالة ومتحركة.

والنتيجة هي أن الشريعة غير مرفوضة على الدوام وفي كل معانيها ومفاهيمها، وإنما المرفوضة هي تلك الشريعة المتحجرة، والشريعة المقبولة هي تلك الملائمة للتجربة الإيمانية. أتباع الدين الأوائل لم تكن لديهم أية فكرة عن نظام اجتماعي أو قانوني بالمعنى المطروح اليوم في علم الاجتماع أو فلسفة الحقوق. وإذا كانوا يلهجون بشيء اسمه «حكم الله» فقد كان هذا الحكم منسجماً مع معنى التجربة الدينية الذي تناولناه. أي أنهم كانوا يفهمون شيئاً اسمه «تجربة الحكم الإلهي المطلق». حينما كانت تنزل آية تأمر المؤمنين الأوائل بأن يفعلوا كذا في المكان الفلاني، أو ترشدهم إلى حرمة هذا الفعل وحلية ذاك، لم يكونوا يفهمون منها إطلاقاً بياناً لنظام عائلي، بالشكل الذي رسمه علماء الاجتماع فيما بعد للنظام العائلي، وإنما كانت القضية قضية تحديد علاقة الإنسان بربه، وقضية أن الإنسان إذا

أراد العمل بما يرضي الله على مختلف أصعدة حياته، ومنها تعامله مع عائلته، فيجب أن يعمل كذا وكذا.

ومن هذا المنطلق كانت توصف الأعمال بأنها مقرِّبة إلى الله أو مبعدة عنه، وأنها مقوية للإيمان أو مضعفة له، وهذه قضية تسربت فيما بعد إلى علم الكلام الإسلامي، فتساءلوا: هل يمكن أن يزيد إيمان المرء أو ينقص؟ إذن كان الإيمان هو المسألة الرئيسة، والمهم هو كيف يعيش المؤمن، وكيف ينظّم علاقته بربّه؟ وهل «تجربة الحكم الإلهي المطلق» حيّة في الإنسان أم ميتة؟

إن مفهوم «القانون» ومفهوم «النظام الاجتماعي» بالمعنى الحديث ظهرا فيما بعد، ولم يكونا في فجر الإسلام، فلم تشهد أيام صدر الإسلام نظاماً اجتماعياً، أو نظاماً سياسياً، أو نظاماً اقتصادياً بالفحوى التي نفهمها من النظام هذه الأيام، وما سمّي لاحقاً بقوانين الله، هو تسليم الإنسان لحكم الله، والتأدب بآداب عبوديته، و«الأدب» الإنساني لدى العرفاء حالة يتحلّى بها الإنسان حيال خالقه، فحينما نقرأ كتاباً كإحياء علوم الدين نرى أن ما ينبغي مراعاته في النظام العائلي من وجهة نظر الغزالي ليس قوانين حياة، وإنما هو آداب الحياة العائلية. وكذلك يتساءل العرفاء: ما هي آداب التجارة؟ وما هي آداب السفر؟ وما هي آداب المعاشرة؟ وما هي آداب العبادة؟ فيستعملون تعبير «الآداب» في كل من العبادات والمعاملات والسياسة. في البداية لم تكن الشريعة مطروحة في الأذهان بشكلها الراسخ في الأذهان اليوم، وإنما ظهرت النظم العقيدية والاجتماعية المقننة بمرور الزمن، ونتيجة تطورات تاريخية واجتماعية معقدة، إلى أن برز إلى السطح علم الفقه بصورته الحالية. هذه النتائج وليدة تحولات تاريخية واجتماعية مرّ بها المسلمون على امتداد تاريخهم، وأعتقد أن أهم معيار ينبغي الأخذ به اليوم هو أن ننظر أي أنماط الحياة وأي أصناف السلوك

وأي القوانين أكثر انسجاماً مع إحياء التجربة الدينية للمسلمين والحفاظ على حيويتها، وأي الفتاوى وأي القوانين تنال من هذه التجربة ؟

هذه الرؤية تغيّر الكثير من المسائل، وبها يتمايز علم الفقه بصفته منطلقاً لنظام حقوقي عن الشريعة باعتبارها مظاهر عملية التجربة الدينية وهي الطريق إلى الآخرة. الاجتهاد الموجود اليوم إجتهاد حقوقي، وهو بالضبط كباقي التفاسير المنبثقة داخل النظم الحقوقية، فمثلاً في ميدان المعاملات والسياسات وصلنا اليوم إلى نظام حقوقي معين له اعتباراته وخصائصه، ومنها أنه نظام يتحول بتحول الظروف وحسب ما يقتضيه تنظيم العلاقات الدنيوية للأفراد ببعضهم أو بالحكومة، إلاّ أن اتباع هذا النظام الحقوقي ليس من الدين أو التدين في شيء، فالذي يرتبط بالدين والتدين هو ما يكرّس التجربة الدينية أو ينتقص منها، وهذا هو معنى كلام الغزالي في إحياء علوم الدين، إذ يصرّح أن الفقه علم دنيوي، والعلم الأخروي هو علم المنجيات والمهلكات.

القضية الثالثة: هي أن «الإيمان» صُنِّف في مقابل «الشريعة» خلال فترة من التاريخ من قبل طائفة من المتكلمين المسيحيين، وفي فترة أخرى انتفى هذا التقابل بين الشريعة والإيمان. في المسيحية كانت القضية: هل علاقة الإنسان بربه تنتظم وفق قوانين أم حسب اللطف والعناية الإلهية؟ وتطرقت كتبنا الدينية والكلامية لهذه القضية بصيغة: هل الله سيعامل عباده بفضله أم بعدلـــه؟ وورد في بعض الأدعية: إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك. وفي المسيحية مبدأ يقول: «إذا كانت غاية الإنسان استعادة نفسه، سيخسر الله، وإذا ترك الإنسان نفسه واتخذ من الله غاية له فسيجد نفسه ويستعيدها» وكان السؤال: هل ينبغي فهم هذه الحقيقة بأنها قانون ينظّم الإنسان وفقاً له علاقته بخالقه؟ أم أنها ليست قانوناً، وكل ما في الأمر أن الله

يريد برحمته ولطفه أن يستر على الإنسان ومن طرف واحد وبدون أية قوانين صارمة؟ في البروتستانتية قيل: إننا إذا فهمنا هذه الحقيقة كحقيقة سيكون من شأنها أن يجد الإنسان نفسه في مقابل الله، والحال أنه يجب أن لا يكون في مقابل الله أي شيء، وإنما هي الرحمة الإلهية التي تغمر الإنسان من جانب واحد وتعالج كل معضلاته، بيد أن الكاثوليك شدّدوا على كونها قانوناً، وقد أوجد المتأله البروتستانتي كارل بارث تغييراً ملحوظاً في هذه المسألة خلال القرن العشرين، فسلّم من ناحية بكون هذه الحقيقة قانوناً، لكنّه رتّبها بعد اللطف والعناية الإلهية، وقال: إن مثل هذا القانون موجود ولكنه وليد العناية والرحمة الإلهية، فالله سنّ هذا القانون برحمته ولطفه. وهكذا توفرت المسيحية على معالجة جامعة للحالتين، حالة أن العلاقة بين الإنسان وربّه علاقة قانونية لها استحقاقاتها من الطرفين، وحالة أنها محكومة باللطف الإلهي الذي يغشى العباد بلا مقابل، وما رفضته المسيحية كـــ«شريعة» هو في الواقع «القانون» البعيد عن العناية.

من مجموع ما سلف نخلص إلى أن من الخطأ مصادمة الشريعة بالإيمان، وإنما ينبغي تحرير الشريعة من الطابع المتصلب، ومن تبديلها إلى نظام حقوقي أو اجتماعي، أو منظومة آداب وتقاليد، بل يجب إخراجها في صيغة تجليات عملية للتجربة الدينية، وفي هذه الحالة ستكون الشريعة عبارة عن معايير السلوك البشري المستمد مادته من التجربة الدينية، والممتد على كل جوانب الحياة الإنسانية، وحينئذ لن تعود ثمة ضرورة لتصنيف الشريعة في الجهة المقابلة للإيمان.

منابع التعددية وعوائقها

○ ما هي العناصر والخصائص الاجتماعية أو الدينية التي تدعم التعددية الدينية في تاريخنا وثقافتنا؟ وما هي العناصر التي يمكن إعتبارها عقبات في طريق التعددية؟

□ ثمة حادثة غير محمودة وقعت على أرضية ما أسميتموه الثقافة الإسلامية، وهي أن أذهان المسلمين وفي نطاق تفاعلات تاريخية واجتماعية معقدة، انصرفت عن النموذج الأمثل للعلاقة بين الله والإنسان، وانصبت معظم الاهتمامات على جعل البحث في التدين كالبحث في الرياضيات أو الفلسفة، أو البحث في النظم الحقوقية أو أي علم آخر، وحاولوا من أجل اثبات الله نحت مجموعة من البراهين والأدلة المنطقية، أو تموين المجتمع بجملة قوانين ليديروا بها حياتهم، وما إلى ذلك. وهذه حادثة تقع في جميع الأديان تقريباً، ويمكن تسميتها بالتحول إلى شريعة، أو الشرعنة. وأعتقد أنه في غمرة هذا التحول في تاريخ المسلمين توحّدت الإلهيات والإيمان، وساد التصور بأن التدين يعني الاعتقاد بمجموعة قوانين، في حين كان جوهر التدين في صدر الإسلام عبارة عن نمط من السلوك أو التجربة الدينية. هذه الاستحالة التاريخية أدّت إلى إضفاء صفة الإطلاق على القوانين، بحيث يوصم من لا يعمل بها بالخروج على الحقيقة. وإذا سلّمنا بعدم إمكانية الحديث عن العرف لجمهور المسلمين الغائصين في هذا الخط التاريخي، وإقناعهم أن بوسع كل شخص، أو كل قوم، أو كل جماعة أن يعيشوا لأنفسهم، وأن حياتهم نوع من أنواع الحياة، فعندها يكون كلامي عن تلطيف الشريعة بمعنى فصل الشريعة عن علم الفقه والنظام الحقوقي الذي يجب بدوره أن يتغيّر ويناط بالعلل والأهداف.

○ تلطيف الشريعة هذا، أو الهبوط بها من الشريعة إلى التجربة الدينية، هل هو عملية جماعية أم فردية، لأن اللوازم والتبعات ستختلف في الحالتين، فإذا اعتبرناها جماعية لابدّ من التسليم بتفسير غالب وسائد، أما إذا كانت فردية، أمكن تكثير التفاسير بعدد الأشخاص؟

□ ورد في بعض المناقشات أننا إذا افترضنا التجربة الدينية أساساً، لم يكن عامة الناس متدينين؛ لأنهم محرومون من التجارب الدينية. ويقول العرفاء في معرض الرد على هذه الإشكالية: إن المشكلة هي التفسير الصحيح للتجربة الدينية، وليس التجربة الدينية ذاتها. يعتقد هؤلاء أن للإنسان ضالة، لكنه لا يعلم ما هي ضالته، والبشر يجربون ذلك الأمر المطلق، غير أنهم يخطئون عندما يفسرونه ويحددون المصاديق، أي أن مشكلة عامة الناس تكمن في التفسير والتأويل، لا في التجربة، والواقع أن الإنسان حينما يعي هذه التجربة وعياً صحيحاً ستتبدد المشكلة أمامه، وسيكون الأنبياء بالنسبة له قادة علّموا البشر التفاسير الصحيحة للتجربة الدينية، وهذا هو معنى هدايتهم إلى التوحيد.

لابدّ هنا من ايضاح عدة نقاط، فقد تحدثتُ عن التجربة الدينية وإشاعتها، وفصل علم الفقه عن الشريعة الممهدة للآخرة، والذي قصدته لم يكن التجربة الدينية لهذا الشخص أو ذاك، وإنما قصدت أن أحداً لو سألني على ماذا يقوم أساس الإسلام؟ لأجبته على التجربة الدينية لدى البشر، لا على براهين إثبات الله الأرسطية وغير الأرسطية، بيد أن كلامي عن التجربة الدينية كلام عام، لا يختص بهذه التجربة أو تلك، أي أنني أقول كنظرية أن تديّن المسلمين ينبغي أن ينهض على

التجربة الدينية المتوفرة على الخصائص الثلاث المذكورة للحقيقة، وهذا ما أدلى به عرفاؤنا، أما عن النتائج العملية التي تتمخض عنها هذه النظرية، أو كم نوع من التجربة الدينية سوف يتحقق، فهذا ليس مجال بحثنا حالياً. التعدد والتنوع أمر مسلّم به في التجربة الدينية يقيناً، إلاّ أن الشريعة المتمخضة عن هذه التجارب الدينية المتعددة تختلف اختلافاً بيّناً عن الشريعة الناهضة على أركان الاستدلالات الفلسفية أو الكلامية أو التقاليد والأعراف والمؤسسات الاجتماعية، فالأخيرة شريعة متصلّبة منقطعة عن حياة الإنسان المعنوية، وبالتالي ليس النقاش حول تجربة خاصة لشخص معين، أو إكراه أحد على تجربة محددة، وإنما المسألة هي أن يقوم التدين على دعائم التجربة الدينية المتكثرة بطبيعتها.

التعددية والهرمنيوطيقا

النقطة الأخرى هي القول بأن التعددية قطعية في الهرمنيوطيقا، وهذا صحيح، ولكن في الهرمنيوطيقا الدينية تبحث مسألة لا تبحث لدينا في الوقت الحاضر للأسف، وهي أين يحصل فهم كلام الباري؟ وإذا خضنا في هذا البحث وفي علاقته بالتجربة الدينية، كان أساس تحولات مهمة.

النقطة الثالثة هي أنني لا أقصد التركيب أساساً، إنني لا أرمي أبداً إلى السجالات الدائرة بين من يقول مثلاً: إن البلاد اليوم لا يمكن أن تدار بدون الموسيقى، لذلك يتوجب استنباط أدلة تجيزها، ويرد عليه آخر بأدلة تحرِّم الموسيقى. أنا لا أبحث عن سبل عملية لمشكلات محددة، إنني لا أتحدث أساساً عن هكذا تلطيف للشريعة، وإنما أقصد تغييراً في أساس المدخل الديني للذين يتحدثون باسم الدين في بلادنا اليوم، ليمكن عن طريق هذا التغيير الأساسي في المدخل إلى الدين إيجاد تغييرات ملائمة في جميع الآثار والثمار الناتجة عن الدين. إنني لا أفكر إطلاقاً

أن لدينا عدداً من المشكلات المحددة، كمشكلة الموسيقى، والانتخابات، وينبغي أسلمة هذه المقولات، فأنا لا أعني بالأسلمة، أي إضفاء صبغة إسلامية على كل ما في الدنيا، وأعتقد أن هذا ليس بالسبيل الصحيح، وإنما سيفضي إلى ذات المعضلات التي أشرتم إليها، فحين نتدبر في مشكلات المجتمع نستشف أن بعضها نابع من أسلمة جوانب حياتية، كان ينبغي أن تترك لحالها ولا تؤسلم. كأن يقال مثلاً: إن مخالفة القوانين المصادق عليها حرام شرعاً، وذنب يحاسب الله عليه، وإن قرارات الحكومة واجبة الامتثال شرعاً. هذه الطروحات هي في الواقع أسلمة أشياء هي بطبيعتها غير إسلامية، وإنما تحتاج إلى إدارة وتنظيم عقلاني اجتماعي، وإذا أسبغنا عليها طابعاً دينياً أفرزت جملة من المشكلات لا علاقة لها بتلطيف أو عدم تلطيف الشريعة؛ لأن التلطيف الذي أتحدث عنه يكتسب موضوعيته في حدوده الخاصة، أي ينبغي تلطيف الشريعة ضمن حدودها، لا أن نسير بالشريعة إلى حدود ودوائر أخرى غير معنيّة بها. ينبغي المحافظة على حدود العلم والفلسفة والأخلاق والفن والأدب والسياسة والشريعة مستقلة عن بعضها، وبعد ذلك ندرس العلاقات والأواصر بينها، فمقدمة التعددية التي تحدثنا عنها هي التعددية الاجتماعية التي لم تواتنا الفرصة للتطرق إليها، والواقع أن نقاشنا يقوم أساساً على افتراض مجتمع تعددي يتوافر على أقطاب كثيرة. العرفاء فقط يستطيعون رؤية جميع أبعاد ومستويات الحياة بمنظار ديني.

الاجتهاد الكلامي

حوار مع:

الدكتور محمد عمارة



○ **كيف يقدِّم الدكتور محمد عمارة نفسه للقراء؟**

□ نشأت نشأة ريفية في مصر. والدي نذر لله قبل ان اولد اذا كان هذا المولود ذكراً يسميه محمداً، ويهبه للعلم، والعلم في ذلك التاريخ هو العلم الديني.

تعلمت القراءة والكتابة، وحفظت القرآن، ودخلت الأزهر في المعهد الديني الابتدائي ثم الثانوي، ثم كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، وتخصصت في الفكر الاسلامي بشكل عام، دراساتي العليا كانت جزءاً من المشروع الفكري.

وآثرت منذ البدايات ان لا اهتم بالوظائف، وكنت اعتبرها لوناً من الرق، فتحررت منها، وعكفت على مشروع الفكر والعمل التأليفي، ولم اذهب الى التدريس، لا في جامعاتنا، ولا في جامعات النفط والخليج والاغراءات المالية..

عشت للمشروع الفكري، حيث كانت في ذهني مقاصد فكرية تتلخص في: تكوين عقل اسلامي اصولي، يرتبط بجذوره العقيدية والحضارية، ويعيش عصره، ويستشرف مستقبله. وهذه هي المعادلة التي اتصور ان مدرسة الاحياء والتجديد الديني للافغاني ولمحمد عبده والمراغي وغيرهم من هؤلاء العلماء اجتهدوا في اطارها، ومن هنا كانت لي محاولات في احياء الفكر العقلاني في التراث الاسلامي.

وكتبت كثيراً في التميّز الحضاري للحضارة الاسلامية، وفي نقد اطروحات التغريب والاستلاب الحضاري، وجمعت وحققت ودرست ونشرت سلسلة الاعمال الكاملة لرفاعة الطهطهاوي، وللافغاني، ولمحمد عبده، ولقاسم أمين،

ولعبدالرحمن الكواكبي، ولعلي مبارك، وكتبت عن العديد من الشخصيات الاسلامية في كتاب كبير هو «مسلمون ثوار»، وكتبت في نقد التنوير الغربي وتقديم التنوير الاسلامي، وكتبي بحمد الله تعدّت المائة واربعين كتاباً، والآن سيصدر لي كتابان جديدان، احدهما يعالج مشكلة الطائفية وخاصة في مصر عنوانه «في المسألة القبطية: حقائق واوهام»، والكتاب الآخر كتاب هام عنوانه «الاسلام والآخر؛ مَن يعترف بمن و من ينكر مَن؟» وكيف ان الاسلام يعترف بكل الآخرين وكل الآخرين ينكرون الاسلام، وهذا كتاب وثائقي، واتصور انه سيكون له شأن إن شاء الله تعالى.

O بدأ الدكتور محمد عمارة مساره العلمي بدراسة التراث الكلامي، وانجز أطروحتيه للماجستير والدكتوراه في علم الكلام. هل تواصل الدكتور عمارة في أعماله اللاحقة مع تلك البدايات؟ وما هي ابرز آثاره في هذا المضمار؟

□ لقد سبقت بداية المسار العلمي -بالنسبة لي- دراساتي في التراث الكلامي.. ذلك أن بداية المسار العلمي كانت مبكرة جداً، وكانت سياسية بالدرجة الأولى..

فأول مقال نشرته كان بعنوان «جهاد» نشرته لي مجلة «مصر الفتاة» في ٨ ابريل ١٩٤٨م -عن الجهاد الفدائي ضد الصهيونية على أرض فلسطين- وكنت يومئذ طالباً بالمرحلة الابتدائية بمعهد «دسوق» الديني، التابع للأزهر الشريف-... ثم توالت كتاباتي السياسية -نثراً وشعراً- في مرحلة طلب العلم.. وكان أول كتاب ألفته ونشرته، وأنا طالب بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٥٨م، بعنوان (القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب)..

وربما كانت الدراسة الأولى التي اقتربت فيها من علم الكلام، تلك التي كتبتها وأنا طالب في دار العلوم عن أثر المنهاج العقلاني عند ابن جني (٢٩٢ هـ - ١٠٠٢م) في كتابه (الخصائص)، ولقد نشرتها مؤخراً بسلسلة «في التنوير الاسلامي» بعنوان (المنهج العقلي في الدراسات العربية) ١٩٩٨م.

وبعد التخرج من الجامعة، والتفرغ شبه الكامل للعمل الفكري -تأليفاً وتحقيقاً- بدأ علم الكلام يأخذ مكانه في مشروعي الفكري، وذلك عن طريق جمعي وتحقيقي ودراستي للأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٤ هـ/ ١٨٢٨-١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٢٦٥-١٣٢٣هـ / ١٨٤٩-١٩٠٥م) منذ منتصف ستينيات القرن العشرين، ثم دراستي عن ابي الوليد ابن رشد -الحفيد- (٥٢٠-٥٩٥هـ -١١٢٦-١١٩٨م) (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) وتحقيقي ودراستي لكتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).. وتزامن مع اهتمامي بتراث ابن رشد الكلامي -أواخر الستينيات- إنجازي لدراساتي العليا الماجستير فالدكتوراه وهي التي أنجزتها كجزء من مشروعي الفكري فكانت أطروحة الماجستير عن (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) في ضوء الدراسة والتحقيق لمجموعة (رسائل العدل والتوحيد) التي قصدت أن تمثل فكر أئمة السنة، والشيعة الاثني عشرية، والزيدية، والمعتزلة، في العدل والتوحيد، لإبراز الأرض الفكرية المشتركة بعين أهم فرق الأمة في هذا الميدان..

أما الدكتوراه فكانت عن (الاسلام وفلسفة الحكم) نظرية الامامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة .. دراسة مقارنة.. وبعد هذه المرحلة من مراحل المسار العلمي في حقل علم الكلام -وهي التي انتهت في منتصف السبعينيات-أنجزت كتابي

(تيارات الفكر الاسلامي) وهو الذي غطى -في إيجاز- أهم الفرق الإسلامية، منذ فجر الاسلام وحتى عصرنا الراهن..

واخيراً -في حقبة التسعينيات- عرضت لعدد من المذاهب والدعوات الاسلامية، ولعدد من المصطلحات -وفيها مصطلحات كلامية- في كتابين، هما (معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام) و(الوسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية).

الكلام الجديد يطهر العقيدة من شغب الكلام القديم

○ ظهرت الدعوة لتجديد علم الكلام منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر في اشارات بالغة الدلالة في آثار الافغاني، وتجلت بوضوح في كتابات تلميذه محمد عبده. ما هو المسار التاريخي لعلم الكلام الجديد؟

□ علم الكلام الجديد -في رأيي- هو ذلك الذي يخلص وينقي العقيدة الاسلامية -أصول الدين- من «شغب» المتكلمين القدماء، الذي كان مبعثه التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، وهو -لذلك- القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بعين مذاهب وتيارات وفرق علم الكلام الاسلامي..

وهو -علم الكلام الجديد- الذي يتجاوز مقالات الغلاة، الذين بادت أغلب فرقهم، حتى لا يغرق العقل المسلم المعاصر في مقولات شاذة لم يعد هناك مبرر لاستعادتها اللهم إلا لدارسي تاريخ علم الكلام.

وهو العلم الذي يُدخل في أدلة الاثبات للعقائد الاسلامية، الانجازات العلمية الكونية التي أنجزتها الانسانية منذ النهضة الاوروبية الحديثة، فيجعل العلم الكوني

(حقائق كتاب الله المنظور) دليلاً على عقائد كتاب الله المسطور (وجود الله) سبحانه وتعالى، وكمالات صفاته وأفعاله، والنبوة والرسالة والوحي والمعجزات.. الخ.. وذلك بدلاً من التوظيف الغربي -الوضعي والمادي- لحقائق هذا العلم الكوني في الثورة على العقائد الدينية، والصياح المنكر بموت الإله!..

وهو العلم الذي يقدم -باكتشافه اتساع الأرض الفكرية المشتركة بين المذاهب الكلامية- يقدم للأمة الاسلامية دعماً لوحدتها، التي هي في أمس الحاجة إليها لمواجهة مخاطر الهيمنة الغربية على هوية الأمة -وفي المقدمة منها عقائد الدين وأصوله- التي تكوّن وتميز علم الكلام الاسلامي..

وهو -أخيراً.. وليس آخراً- العلم الذي يخلّص فلسفة الأمة -بالوسطية الإسلامية- من «الثنائيات المتناقضة» التي أفرزها وغرق فيها أهل الجمود والتقليد وأهل التغريب جميعاً..

وفي حدود علمي، فإن من أبرز انجازات هذا العلم الكلامي الجديد -بعد مرحلة تأسيس الأفغاني ومحمد عبده له- ما كتبه الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٣٠٢-١٣٦٦هـ/ ١٨٨٥-١٩٤٦م) والشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٤-١٩٨٠م). واغلب الظن ان الانجازات في هذا الميدان ماتزال محدودة، ودون الحاجة.. وجديرة بالعناية والانتباه.

قصور التراث الكلامي

○ يعتقد دعاة علم الكلام الجديد بأن علم الكلام التقليدي لم يعد قادراً على الوفاء بالمتطلبات العقدية للمسلم المعاصر، وان الاجتهاد في أصول الدين ظاهرة مميزة في تطور العلوم الاسلامية، فينبغي فتح باب الاجتهاد في علم الكلام مثلما كان في الماضي. ما هي مواطن القصور

في التراث الكلامي؟ وما هي الضرورات لاستئناف الاجتهاد في أصول الدين؟

❑ علم الكلام هو علم أصول الدين.. وأهم مواطن القصور في تراث هذا العلم -من حيث المنهج والبنية- هو دخول مسائل كثيرة، هي من التصورات لفروعه، دخولها في عداد مسائل وعقائد الأصول، الأمر الذي زاد من مساحة الخلاف -المفتعل- بين مذاهب وتيارات هذا العلم.. وزاد في تعداد «الفرق» الاسلامية، دونما مبررات حقيقية... وذلك من مثل وضع مسألة «رؤية الله» سبحانه وتعالى، يوم القيامة ضمن الأصول التي مايزت بين «الفرق...» مع أن الاختلاف حولها -إذا استثنينا الحشوية المجسمة- هو خلاف موهوم ومفتعل... ومثل وضع مسألة الإمامة، من حيث النص والتعيين أو الشورى والاختيار، ضمن أصول الاعتقاد.

كما أن دخول تراث علم الكلام إلى جُحر الجمود والتقليد، اللذين أصابا فكر الأمة في حقبة التراجع الحضاري، قد زاد الفجوة بين احتياجات العقل المسلم المعاصر -في هذا الميدان- وبين هذا التراث الذي وقف عند آفاق القرون التي خلت، وعند الآيات القديمة لجدلها واستدلالاتها..

وأيضاً، فإن من مواطن قصور تراثنا الكلامي ابتعاد «الفكر» فيه عن «المقدس» -الكتاب والسنة- وكذلك اختلاط مقاصد هذا العلم -وهي الاستدلال العقلي على عقائد الدين واصوله- «بالمذهبية» التي اصطبغت بالتعصب المذهبي، الذي لعبت السياسة في نشأته وتراكمه دوراً كبيراً.. وذلك فضلاً عن تأثيرات المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية في تراث هذا العلم الاسلامي.

ومواطن هذا القصور -التي مثلنا لها_ مطلوب مراعاتها في الاجتهادات الجديدة المطلوبة لتجديد هذا العلم.

أما الاجتهاد في أصول الدين، فإنه لن يمثل مشكلة ولا محظوراً ولا عقبة أمام العقل المسلم إذا نحن حددنا نطاق هذا الاجتهاد.. فالاجتهاد في الأصول، ومصدرها النص القطعي الثبوت والدلالة، اي محكم القرآن الكريم ليس معناه التغيير لهذه الأصول، ولا تجاوز أي منها.. وإنما معناه -أحياناً- إزالة طوارئ الانحرافات والبدع الفكرية -وهي غير الإبداع- عن هذه الأصول، لتعود لها حقائقها وفعاليتها.. ومعناه -في أحيان أخرى- الاستفادة بمنجزات العقل الانساني في العلم الكوني وفي الفلسفة لإقامة البراهين العقلية الجديدة على صدق هذه الأصول.

ولعل بلورة معايير «منطق إسلامي» متسق مع العقيدة الاسلامية واللغة العربية، واستخدامه في اجتهادات وتجديدات هذا العلم -وإحلاله محل المنطق الأرسطي- لعل في ذلك الانجاز المطلوب أن يكون أوسع أبواب الاجتهاد في هذا الميدان.

وهكذا، إذا حددنا نطاق الاجتهاد في الأصول، وآفاقه ومعناه، انفتحت آفاقه أمام العقل المسلم المعاصر دون مخاوف أو اعتراضات حقيقية.. ونكون، بذلك، قد ميزنا بين نطاق ومعاني وآفاق الاجتهاد في الأصول وبين نطاق ومعاني وآفاق هذا الاجتهاد عندما يكون في الفروع، مثل السياسة والفقه والعلوم الاجتماعية والانسانية.

نطاق التجديد في علم الكلام

O يذهب بعض الباحثين إلى ان تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في اطار المنظومة المعروفة لعلم

الكلام التقليدي، فمتى ما انضمت مسائل اخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم، فيما يذهب غيرهم إلى ان مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وانما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل: والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية.

ماذا يعني مفهوم تجديد علم الكلام؟ وهل هو مفهوم نسبي مشكك يختلف باختلاف أنماط الثقافة والتمدن من عصر لآخر؟

☐ نطاق التجديد في علم الكلام لا يقف عند إلحاق المسائل المستجدة بالمنظومة الموروثة في علم الكلام.. وإنما يشمل هذا التجديد -إلى جانب المسائل الجديدة- أهدافاً ومقاصد جديدة فرضتها تحديات جديدة لم تكن موجودة في القرون الاسلامية الأولى.. من مثل نهوض «الآخر» وتراجع عالم الاسلام .. ومن مثل صعود الفلسفات المادية والوضعية واللاأدرية، وثقافة الحداثة، وتفكيك وعدمية ما بعد الحداثة.. ومن مثل «التخلف الذاتي» الموروث عن حقب التراجع الحضاري في مسيرة الأمة الاسلامية.

وكذلك التجديد في المناهج، استفادة بما تحقق من التراكم المعرفي في هذا الميدان.. وأيضاً في لغة الخطاب وأساليب التأليف، ومنطق الترتيب للأبواب والمسائل والمقالات.. فلابد من تحلي علم الكلام الجديدة بالبلاغة التي تراعي مقتضى حال العقل المعاصر، إن في الموضوعات، أو أساليب التعبير والخطاب، أو هندسة البناء المفاهيمي والمعرفي لأدبيات هذا الطور الجديد لعلم الكلام.

قراءة النقل بالعقل

○ شهد الغرب الأوروبي منذ أربعة قرون تحولات عميقة شملت جوانب الحياة العقلية ومناهج التفكير، فضلاً عن المنعطفات في

الحياة السياسية وكيفية تداول السلطة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والتقنية، وكان لتلك التحولات والمنعطفات أثرها الحاسم في انبثاق قراءات متنوعة للإلهيات المسيحية، وقد سرت التحولات الحياتية بالتدريج الى العالم الاسلامي منذ القرن التاسع عشر، فصاحبها ظهور الاتجاهات الجديدة في بناء العلوم الاسلامية.

ما هو أثر تعرف المسلمين على العلوم الحديثة في تشكيل الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟

❑ لقد كانت ثورة التنوير الغربي ــ بسبب من فلسفتها الوضعية والمادية ــ وبالاعلى اللاهوت الكنسي النصراني، وعلى الثقافة الغربية عموماً.. فالفلسفة الوضعية لهذا التنوير الغربي قد «أنسنت» الدين وأصوله، ففرغته من محتواه الجوهري والحقيقي أي من «الدينية». ووقفت بنطاق «العلم» عند حقائق «الكون» لا «الغيب وما وراء الطبيعة».. ورأت الدين طوراً مرحليا ناسب طفولة العقل البشري، تلته ونسخته مرحلة «الميتافيزيقا»، التي تلتها ونسختها المرحلة «الوضعية».

كذلك، جعلت ثورة التنوير الوضعي هذه الانسان «طبيعيا»، إن لم يكن حيوانيا، لا «ربانيا» نفخ الله فيه من روحه.. ثم نزعت القداسة عن الدنيا والحياة والدولة والثقافة والاجتماع، عندما جعلت الإنسان «سيد الكون» بدلا من أن يكون «خليفة لسيد الكون» وبذلك عزلت هذه الفلسفة التنويرية السماء عن الأرض، وانفلتت بالإنسان من رعاية الله.

ولذلك، كانت تأثيرات هذا التنوير الوضعي الغربي -التي جاءت الى عالم الاسلام في ركاب الغزوة الاستعمارية الحديثة- تأثيرات سلبية، أرادت أن تصنع مع علم الكلام وأصول الدين الاسلامي ما صنعه التنوير الغربي مع اللاهوت الكنسي

النصراني، وأن تصنع مع ثقافتنا الاسلامية ودولتنا وعلومنا الاجتماعية والانسانية ما سبق وصنعه هذا التنوير الغربي مع الحياة والعلوم والثقافة في اوروبا منذ عصر نهضتها.. فتخلّقت لدينا مشكلات «مستوردة ومفتعلة» بين «العقل» وبين «النقل».. بين «الدين» وبين «العلم» .. بين «الدولة» وبين «الدين».. بين «الوطنية» وبين «القومية» و«الجامعة الاسلامية»..الخ .

لذلك، فإن تبني فلسفة التنوير الغربي -الوضعي العلماني- وخاصة في دراسات علم الكلام وأصول الدين الاسلامي، هو كارثة محققة، تتجاهل التميز الحضاري الاسلامي، الذي قام فيه علم الكلام ليستدل على عالم الغيب بالعلم الكوني في عالم الشهادة، بينما النموذج الغربي يحل العلم الكوني في عالم الشهادة محل العلم الالهي بعالم الغيب، ملغياً إياه..

كما ان تبني هذه الفلسفة التنويرية الوضعية الغربية يتجاهل قيام علم الكلام الاسلامي -علم أصول الدين- على ساقي «العقل» و«النقل»، لأن «عقلانيتنا الاسلامية» فريضة إلهية وتكليف شرعي جاء بها «النقل الاسلامي».. فـــنحن نقرأ النقل بالعقل، ثم نعود فـــنحكم العقل بالنقل.. أي نحكم «النسبي» «بالمطلق والكلي والمحيط» .. والمقابل للعقل عندنا ليس النقل، وإنما هو «الجنون».. والمعجز عندنا (القرآن الكريم) ليس خارقا للعقل، وإنما هو خارق «للعادة».. والعقل هو الحاكم والقاضي في فهم هذا النقل، وفي تمييز محكمه عن متشابهه.. كما أنه هو مناط التكليف بإقامة الدين.. وهو الطريق الى معرفة لب الدين والتدين، أي الله سبحانه وتعالى.. لأن صدق «النقل» مترتب على صدق «الرسول» الذي جاء بهذا «النقل»، وصدق «الرسول» مترتب على وجود الله الذي أرسل هذا الرسول، فلابد من

الايمان أولاً، وبالعقل، بوجود الله، سبحانه وتعالى، ليأتي -بعد ذلك- التصديق بالرسول وبما جاء به من كتاب..

فالحذر الشديد من تأثيرات فلسفة التنوير الغربي على تجديدنا الفكري-ومنه التجديد لعلم الكلام وأصول الدين- هو شرط بقاء هذا العلم، وبقاء أصول الدين، وبقاء هويتنا الحضارية والثقافية بعيدة عن المسخ والنسخ والتشويه.

توظيف معطيات العلوم الانسانية في الكلام الجديد

○ من أهم الاعتراضات التي يسجلها المناهضون للاتجاهات الكلامية الجديدة، ان هذه الاتجاهات تعتمد بشكل مباشر على فلسفة العلم في الغرب، وتعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية، وتاكيد تاريخية هذه المعرفة، كما تستعين بالسيمياء والهرمنيوطيقيا والعلوم الألسنية في الغرب لتحليل النصوص وتفسير مدلولاتها، وهي تنفتح علي مختلف المناهج في العلوم الانسانية الحديثة والمعاصرة، مضافا إلى اللاهوت الكنسي الجديد، من دون ان تتنبه الى ان هذه المناهج والعلوم ولدت في نسق حضاري مختلف، لايصح تعميمه خارج البيئة الاوروبية.

هل تصح هذه الاعتراضات، خاصة اذا ما لاحظنا بأن هناك بُعداً علمياً واقعياً عاماً في العلوم الانسانية، لا يتاثر بالنسق والاطار الحضاري الخاص، كما ان العلماء المسلمين تعاملوا من قبل مع المعارف اليونانية ومعارف مدرسة الاسكندرية وفارس والهند القديمة من دون حساسية واستعانوا بها كادوات منهاجية في صياغة المعارف الاسلامية، وعلوم المعقول بالذات؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم كلام

مواكب للمتطلبات العقدية للمسلم اليوم من دون الاستعانة بمعطيات العلم ومكاسبه ومكتشفاته؟

☐ أنا مع أغلب هذه الاعتراضات التي يسجلها المناهضون لاستخدام فلسفة العلم الغربي.. وللتأويل بمعناه الغربي -السيمياء والهرمنيوطيقا الغربية-ولتاريخية النصوص الدينية كما صاغتها المناهج المعرفية الغربية.

أنا مع الاعتراض الشديد على استخدام هذه الآليات والمنهجيات الغربية في تجديد علم الكلام الاسلامي -أصول الدين-، وذلك انطلاقا من أن هذا الاستخدام وهذه الاستعارة يتجاهلان حقيقة الخصوصيات الحضارية والثقافية في المعارف الانسانية والمنهجيات البحثية .. الأمر الذي يتجاوز نطاق «التفاعل الحضاري» - وهو مطلوب- ليدخل في نطاق «التبعية والتقليد».. وذلك فضلاً عن تجاهل الفروق -في الفكر- بين ما هو «مشترك إنساني عام» وبين ما هو «خصوصية حضارية وثقافية».. ولقد سبق وكرّست لهذه القضية العديد من الدراسات والكتب منها، على سبيل المثال (الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟) و(الاستقلال الحضاري)..

ولإيضاح هذا الموقف أقول:

١- إن فلسفة العلم الغربي -وخاصة تلك التي سادت في القرن التاسع عشر- هي فلسفة وضعية مادية، ترى أن الواقع المادي هو المصدر الوحيد للعلم والمعرفة .. وترى العقل والحواس هي السبل الوحيدة لتحصيل العلم والمعرفة .. بينما الفلسفة الاسلامية في نظرية المعرفة ترى في عالم الغيب ونبأ السماء مصدر المعرفة، يزامل عالم الشهادة والآيات الكونية المبثوثة في الأنفس والآفاق.. فلله، سبحانه وتعالى-، كتابان للهداية والعلم والمعرفة، أحدهما مسطور والثاني منظور.. وهذه الفلسفة الاسلامية، بعد تميزها في «مصادر المعرفة»، تتميز أيضاً في «سبل المعرفة» فلا تقف

بها عند العقل والحواس، وإنما تراها -بتعبير الإمام محمد عبده- «هدايات أربع»، هي: العقل .. والنقل .. والتجربة .. والوجدان .. تتكامل وتتعاون على إنتاج معرفة متكاملة ومتوازنة للانسان..

وإذ ا كان الغرب -منذ نسبية «أينشتين» (١٨٧٩- ١٩٥٥ م) قد أخذ يراجع نظريته المادية في المعرفة، ويتراجع عن الفلسفة المادية- (انظر كتاب «العلم في منظوره الجديد» تأليف : روبرت م أغروس، جورج ستانيو. ترجمة: كمال خلايلي. طبعة الكويت، سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٩م) -.. إذا كان هذا هو حال الغرب مع الفلسفة المادية للعلم والمعرفة، فغير متصور ولا معقول ان يكون لهذه الفلسفة المادية للعلم مكان عندنا في عالم الفكر الاسلامي، وخاصة في تجديد علم الكلام، علم أصول الدين!

٢- ونفس الموقف مع «التأويل الغربي » للنصوص الدينية.. فلقد تعامل هذا التأويل مع النص الديني اليهودي والنصراني انطلاقاً من الفلسفة المادية والوضعية - وهي مرفوضة إسلامياً- كما تعامل هذا التأويل مع نصوص محرفة ولا عقلانية في كثير من مقولاتها، ومن ثم فهو غير صالح ليكون أداة التعامل مع النص الاسلامي، القطعي الثبوت، والذي إن جاء بما يعلو على العقل نسبي الإدراك، فهو لا يأتي بما يناقض العقل أبداً..

ولهذه الحقيقة من حقائق التميز للمنهجية الاسلامية، كان للتأويل الاسلامي - الذي هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز» [1]- ضوابط تميزه عن التأويل الغربي.. صاغها على نحو دقيق وعبقري حجة الاسلام ابوحامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ / ١٠٥٨-١١١١م) في كتابه المنهجي (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) عندما

تحدث عن «مراتب الوجود الخمس: الوجود الذاتي .. والوجود الحسي» والوجود الخيالي.. والوجود العقلي.. الوجود الشبهي.[2] ولقد تبعه في ذلك ابن رشد، في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)..

وإذا كان التأويل الغربي -الوضعي والمادي- قد أول النص الديني بإطلاق، فإن التأويل العربي الاسلامي قد وضع نطاقا محدداً لما يمكن ويجوز فيه التأويل.. فللسان العرب شروط فيما يجوز فيه التأويل، ولهذا التأويل شروط تقصره على المجاز والمتشابه دون الحقائق والمحكمات.. فهو وارد في مواطن «تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[3].. وهو وارد عندما يقع التعارض القطعي بين ظاهر اللفظ وبين حقائق البرهان.. وكل ذلك مشروط ببقاء النصوص المحكمة، التي أحاطت بثوابت الاسلام وأصوله وبمقاصد الشريعة بعيدة عن أي تأويل.. وبعبارة ابن رشد «فلقد اجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل..».. بل لقد نبه ابن رشد على أن الشرع قد جعل مواطن التأويل متضمنة لإمكانية هذا التأويل «فما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر وتصفّحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يُقارب أن يشهد..» [4].

أما التأويل الغربي، الذي أخرج كل النصوص الدينية من الحقيقة إلى المجاز، فإنه شبيه بتأويل غلاة الباطنية في تراثنا، أولئك الذين جعلوا لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا.. بتعميم وإطلاق!

٣- ولأن معارف شرائع الرسالات السماوية التي سبقت الرسالة المحمدية وشريعتها الاسلامية كانت موقوتة -وليست خالدة وخاتمة- فإن «التاريخية والتاريخانية» واردة في هذه المعارف.. أما في الشريعة الاسلامية الخاتمة- والخالدة- فإن «التاريخية» غير واردة بالنسبة للنص الاسلامي المقدس، خصوصاً وأن هذا النص قد وقف-في التشريع- عند فلسفة التشريع وقواعده وكلياته، ولم تزد فيه تفاصيل التشريع ومتغيراته.. أي انه جاء بالثوابت وترك المتغيرات للفقه -علم الفروع- المتجدد والمتطور دائماً وأبداً وذلك على عكس شرائع الرسالات الموقوتة السابقة، التي كانت تأتي بالتفاصيل، حتى إذا تجاوزها الواقع المتطور، غدت «تاريخية»، وحلت محلها شريعة جديدة.

فاستعارة «تاريخية المعرفة» -كما صاغتها فلسفة التنوير الغربي -إنما تغفل عن هذه الفروق بين الشريعة الخاتمة -الخالدة- وبين الشرائع الموقوتة والمرحلية .. وتسوي بين الشريعة التي وقفت عند الأحكام الثوابت، وعند فلسفات التشريع وكلياته وقواعده ونظرياته -فكانت، لذلك «وضعا إلهيا ثابتا»- وتركت فقه الواقع المتطور للاجتهاد الفقهي الدائم أبدا عبر الزمان والمكان .. تسوي -هذه الاستعارة «لتاريخية المعرفة»- بين الشريعة الاسلامية وبين الشرائع التي أتت بالأحكام التفصيلية للواقع المتغير، فلما تطور هذا الواقع قامت بينه وبينها فجوة أعجزتها عن ضبط حركة هذا الواقع وتحقيق مصالح الذين يعيشون فيه.

ولو أننا طبقنا «التاريخية» على الشريعة الخاتمة، وعلى أصول الدين، لأدى ذلك -كما حدث في الفلسفة الوضعية والمادية واللاأدرية- إلى تجاوز الدين -عقيدة وشريعة وقيما- بتحويله إلى رموز، وفكر إنساني، أو في أفضل الحالات إلى «ميتافيزيقا».. وفي ذلك إزالة لكمال وختام حجة الله على عباده: دين الاسلام!..

وإذا كان هذا هو مستوى «الكارثة» في استعارة منهجيات التنوير الغربي للتعامل مع «النص الديني».. فإن استعارة هذه المنهجيات لعلومنا الإنسانية فيه ضرر كبير.. فالعلوم الإنسانية داخلة في نطاق «الخصوصيات الحضارية والثقافية» أكثر من دخولها في «المشترك الإنساني العام».

وإذا كان واردا وواجبا فيه العلوم الانسانية الغربية، والاستفادة من الخبرات الغربية في تطور هذه العلوم، ومن التراكم المعرفي الهائل الذي شهدته، إلا أنه واجب أيضاً الحذر الشديد من المنهج الوضعي الذي تعامل مع هذه العلوم الإنسانية تعامله مع العلوم الطبيعية والتجريبية -علوم المادة .. الدقيقة... والمحايدة- فسوّى - هذا المنهج الوضعي- بينهما في «الموضوعية ... والحيدة».. ذلك أن علوم «عمران النفس الإنسانية» متميزة عن علوم «عمران الواقع المادي».. صحيح أنها كلها علوم، لكن درجة «الموضوعية.. والحياد» -ومن ثم درجة الشيوع لها والاشتراك الإنساني فيها- مغايرة لنظائرها في العلوم الإنسانية.. ومطلوب دائما عند استعارة منهج ما التدقيق في مدى ملاءمته للعلم الذي نستعيره له.. فمناهج التعامل مع النص الأدبي، ليست هي مناهج التعامل مع علوم الفلك والفيزياء.. وكذلك الحال في مناهج التعامل مع النص الديني، ومع العلوم الانسانية والاجتماعية.

ثم إن «البعد العلمي الواقعي» الذي رآه الغرب مناسباً للتعامل مع «اللاهوت الكنسي» اللاعقلائي لا يمكن أن يكون ملائماً للتعامل مع علم الكلام الاسلامي، الذي هو إبداع عقلاني إسلامي، مثّل فلسفة المسلمين في هذا الميدان.

ولقد كان تعامل المسلمين -في قرون الانفتاح الثقافي والتفاعل الحضاري- مع المعارف اليونانية .. ومع تراث مدرسة الإسكندرية.. ومع حضارات فارس

القديمة.. والهند القديمة.. كانت مناهج التعامل هذه تطبيقا لهذا الموقف الذي أشرنا إلى أصول معاييره (والذي فصلنا في كتابنا «الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟»).

فالمسلمون الأوائل قد أخذوا عن الإغريق واليونان العلوم الطبيعية والدقيقة والتجريبية والمحايدة.. و لم يأخذوا الإلهيات، ولا الآداب -التي دارت حول الإلهيات وصراعات الآلهة الإغريقية وأساطيرها-.. وهم قد ترجموا الفلسفة اليونانية العقلانية، وذلك بعد ان تبلورت فلسفة المسلمين في علم التوحيد -علم الكلام- في النصف الثاني من القرن الهجري الأول -أي قبل ترجمة اليونانيات- .. وهم قد ترجموا هذه الفلسفة العقلانية اليونانية لا لتكون فلسفة للإسلام أو المسلمين، وإنما لاستخدامها سلاحا يونانياً ضد «الباطنية-الغنوصية» التي مثلت الخطر الأكبر على الإسلام -كما سبق ومثلت الخطر الذي نازل النصرانية فحول توحيدها إلى غنوصية الاتحاد والحلول.[5]

وكذلك أخذ المسلمون عن فارس القديمة «التراتيب الإدارية» لا المذاهب الفلسفية ولا العقائد الدينية.. وأخذوا عن الهند الفلك والحساب، وليس المذاهب الدينية أو الفلسفية.. وأخذوا عن مدرسة الاسكندرية «علوم الصنعة» التي بدأ ترجمتها الأمير الأموي خالد بن يزيد (٩٠ هـ / ٧٠٨م).. كما أخذوا عن الرومان «تدوين الدواوين» - أي المؤسسات والآليات والخبرات الإدراية - لا القانون الروماني.

وهكذا .. فلابد من الحذر الشديد من استعارة فلسفات المعرفة الغربية في العلوم الإنسانية.. مع فتح الأبواب للتفاعل الحضاري فيما هو «مشترك إنساني عام» .. فحقائق وقوانين علوم المادة لا تتغاير بتغاير المعتقدات عند الباحثين فيها، ونتائج التجارب فيها لا تختلف باختلاف الحضارات والثقافات.. والذي يتمايز في هذه

العلوم هي فلسفات التطبيق لحقائقها وقوانينها، فهناك التطبيقات التي تُضبط بضوابط القيم والأخلاق، وهناك التطبيقات التي لا تعرف ضوابط القيم والأخلاق..

أما ثقافة «عمران النفس الإنسانية» – وفيها العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية – فإنها – مع مناهج البحث فيها – واقعة في صلب «الخصوصيات الحضارية» لا «المشترك الإنساني العام».

وإذا كان «الانغلاق الحضاري» برفض كل ما لدى «الآخر» يؤدي إلى ذبول «الذات الحضارية» وتآكلها.. فإن «التبعية الحضارية» بتقليد كل ما لدى «الآخر» تعطل ملكات الخلق والإبداع، فتنتهي بعقل الأمة – كالانغلاق الحضاري – إلى الذبول والموات.

المحددات المنهاجية لبناء الكلام الجديد

○ تشتد الدعوة لاعادة النظر في الالهيات الاسلامية يوما بعد يوم، وضرورة اعادة بناء التراث الكلامي ونخله وغربلته مما علق به من ركام الزمن.

ما هي المحددات المنهاجية لصياغة «علم كلام جديد»؟ وما مدى امكانية الافادة من الكلام الكلاسيكي في بناء الكلام الجديد؟

□ في بناء علم كلام جديد.. وبعبارة أدق «تجديد علم الكلام الإسلامي».. أعتقد أن ما أنجزه الإمام محمد عبده في كتابه – الصغير الحجم الكبير الفائدة والعظيم المغزى – (رسالة التوحيد) يمثل – إلى حد كبير – صورة مصغرة لتجديد علم الكلام الاسلامي، والمحددات المنهجية لهذا التجديد.

لقد حافظت (رسالة التوحيد) على البناء المنطقي لعلم الكلام الاسلامي. فبعد «المقدمات» تحدثت عن أقسام المعلوم.. ثم الذات الإلهية - واجب الوجوب - وصفاته، وأفعاله.. ثم عن الانسان، وأفعاله.. ثم عن النبوة والرسالة، وما يتعلق بها من حاجة البشر إليها، وأعلامها المعجزة.. ثم عن بعض قضايا عالم الغيب.. وبعد إيفاء هذه القضايا العقدية «التقليدية» - الله .. والعالم .. والإنسان.. والنبوة والرسالة.. والمعجزات والوحي.. والقرآن .. وعالم الغيب - بعد إيفائها حقها، بمنطق جديد.. عرضت هذه (الرسالة) للشبهات المثارة - وخاصة من قبل العقل الغربي، الوضعي والمادي - فردت عليها «بمنطقها» ومناهج أصحابها.. وهي - (رسالة التوحيد) - بذلك قد احتفظت بالهيكل الموروث لعلم الكلام - عقائد الإسلام وأصوله - ثم جددت في المنطق العقلاني الذي استخدمته في إبلاغ الدعوة إلى هذه العقائد، وإقامة الحجة على صدقها، وإزالة الشبهات عنها.

وفي اعتقادي أن التجديد المعاصر والمستقبلي لعلم الكلام الاسلامي يمكن أن يكون الامتداد المتطور لهذا الذي صنعه محمد عبده في (رسالة التوحيد).

انسنة الدين

○ يدعو الدكتور محمد اركون الى ضرورة بناء لاهوت اسلامي بديل يستلهم أدواته من العلوم الانسانية الراهنة. هل اقترب الدكتور أركون من اتجاهات المتكلمين الاسلاميين في هذا العصر؟ وهل استطاع ان يتواصل معهم، ام انه يتنكب دربا آخر يتقاطع مع الكلام الكلاسيكي مثلما يتقاطع مع اتجاهات الكلام الجديد في العالم العربي؟

□ إن جوهر المشروع الفكري للدكتور محمد اركون هو «أنسنة الدين الإسلامي» أي تحويل «الدين» إلى «فكر إنساني» وتفريغ الإسلام من الغيب - أي من العقائد الدينية - .. وهو مشروع فكري يطبق على الإسلام ما صنعه التنوير الغربي - الوضعي العلماني - مع النصرانية واليهودية، عندما تأولوا ما فيهما من دين، وحولوهما إلى رموز وقوالب لفكر إنساني.. وفي ذلك إقامة قطيعة معرفية مع الدين، كدين.

ولقد بدأ أركون مشروعه «الإسلامي» هذا برسالته للدكتوراه، فحاول علمنة الثقافة الإسلامية في عصر ازدهارها - القرن الرابع الهجري - .. ثم توالت كتاباته على هذا الطريق..

فالقرآن - عند أركون - «ذو بنية اسطورية متعالية»!.. وهو نص خال من «الحقيقة».. وقابل جميعه للتأويل، الذي يحوّله إلى رموز ومجازات.. وبنص عبارته «فالقرآن كتاب ينص على التأويل، ويقبل التأويل، ولا يُكْتَنَه إلا بالتأويل، فهو نص تأويلي، أو لنقل: نص التأويل بامتياز»!

هذا هو لب «محاولات» أركون مع القرآن والإسلام..

ولقد أجاد الدكتور علي حرب - وهو من المتحمسين عندما لخص مقاصد مشروعه الفكري - في معرض المدح له والثناء عليه وعلى «حداثته» - فقال: إنه يريد تحقيق السيادة المطلقة والمنفردة للعقل «لتحرير الإنسان من إمبريالية الذات الإلهية»!.

وهو وصف يدل على ما لدى الرجل من سوء في الأدب يوازي ما لديه من التجديف!..

ووثيق الصلة بصنيع أركون مع الإسلام وفكره، صنيعه مع العربية - لغة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية - فهو واحد من أعمدة المشروع «الفرنكفوني» لإحياء اللغة الأمازيغية - البربرية - وخلق أبجدية لها، لا لتحل محل العربية في بلاد المغرب العربي فقط، كما يحسب البعض.. ولا لتكون اللغة القومية للبربر - كما يعلن البعض - فالأمازيغية لا تمتلك شيئاً من هذه الصلاحيات .. وإنما الهدف من وراء ذلك هو إحلال الفرنسية محل العربية في بلاد الشمال الإفريقي.. وأركون يسعى في هذا المشروع، خدمة للفرنسيين، كي يعترفوا به، فيعاملوه معاملة المستشرقين، لا معاملة الملونين!..

فالمستهدف هو الإسلام ولغة كتابه وشريعته، في المشروع «الفكري» وفي النشاط «العملي» للدكتور محمد أركون؟!

جهود محمد عبده في الكلام الجديد

○ ذكر الشيخ محمد عبده في عبارته الشهيرة «لقد وهبت حياتي لاصلاح العقيدة الاسلامية وتنقيتها مما علق بها من الخرافات والاوهام». ومنذ جهود الافغاني استاذ محمد عبده نجد ان هناك محاولات جادة لاصلاح التفكير الاعتقادي او لاصلاح علم الكلام، وهذه المحاولات ظهرت في الهند على يد شبلي النعماني، ثم تبلورت بصورة اوضح في جهود المفكر الشهير محمد اقبال وظهرت ايضاً في جهود الشيخ محمد عبده خاصة رسالته الاثيرة «رسالة التوحيد»، وايضاً ظهرت في الحوزة العلمية في النجف الاشرف على يد السيد هبة الدين الشهرستاني الذي دعا الى تنقية التفكير الاعتقادي من الخرافات

وحاول ان يشتغل على ثنائية العلم والدين، وظهرت في مناطق اخرى في العالم الاسلامي.

كيف تقوّمون هذه الجهود، وما هي ابرز الجهود في هذا المضمار؟

□ قد لا اكون متابعاً جيداً لهذه الجهود مع الاسف الشديد، لكن كانت لي اهتمامات بتراث الشيخ محمد عبده، واتصور ان المنهج الذي نهجه وجد صدًى كبيراً تجاوز تطبيقاته في رسالة التوحيد. الشيخ محمد عبده لم يقف تجديده لعلم الكلام عند نفي البدع والخرافات والشعوذة وانما وضع اساس منهج، على سبيل المثال هو ركز على اهمية احياء السنن الالهية، ودعا الى ما يسمى بعلم السنن، وسمّاه علم الاجتماع الديني، وكيف ان للتقدم سنناً، وللتأخر سنناً، وللحضارة سنناً وللتراجع الحضاري سنناً... الخ، واتصور ان هذا ميدان لم يُخدم الى الآن بشكل جيد، بل قد تكون الجهود التي بُذلت فيه هي على هامش هذا الموضوع. هناك بعض الجهود في هذا الميدان لكنها جهود قاصرة.

○ هل اطلعتم على كتاب السنن التاريخية للقرآن للشهيد محمد باقر الصدر؟

□ في الحقيقة لست مطلعاً عليه. انا لست متابعاً لكثير من الامور نتيجة عدم التواصل الثقافي الذي نعيش فيه، لكن عندنا الاستاذة زينب عطية لها مشروع خرج فيه مجلدان وبقية المشروع تحت الطبع، واتصور انه جهد طيب ومفيد. الشيخ محمد عبده طبّق منهجه في كثير من الفتاوى، وفي ضبطه لقضية التصوف وقضية الكرامات، وفي رسالة التوحيد. اتصوّر ان من اهم ما انجزه هو تجريد علم العقيدة الإسلامية من شغب الفرق الإسلامية وقدامى المتكلمين؛ لأن كثيراً من الخلافات التي دارت وحدثت بين الفرق الاسلامية كانت ثمرة لتحزب وتعصب الفرق، هو ناقش كثيراً من القضايا، منها على سبيل المثال قضية رؤية الله سبحانه وتعالى في

الدار الآخرة، فالذين رفضوها، رفضوها كي لا تؤدي الى التحيّز والجهة والمكان، والذين قالوا بها، قالوا: إنها ليست ببصر كبصرنا، اذن ما يحذره هؤلاء هو الذي يؤكد عليه الذين يقولون بهذه الرؤية.

○ هل ترون ان الخلاف بينهما يعود الى خلاف لفظي؟

□ نعم، هو خلاف لأنه مجرد خلاف. حتى ان هذا الامر اشار اليه ابوحامد الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة» فقال: انك قد تطرح قضية فيقبل بها انسان، ولكنك لو قلت له ان الفرقة أو المذهب التي قالت هذه القضية التي قَبِلَها لرفَضها! يعني لو طرحت عليه قضية وتقول له - بعد ان يقبلها - ان هذه قالها المعتزلة، وهو ليس بمعتزلي، فانه يرفضها، أو الاشعرية، فانه يرفضها.

إذاً فكرة العصبية المذهبية والتعصب للفرقة لعبت دوراً حاسماً في ايجاد كثير من الخلافات التي لا اساس لها ومن هنا فإن رسالة التوحيد للامام محمد عبده على صغرها اوجدت أرضاً مشتركة كبيرة بين كل تيارات الفرق الاسلامية، وانا اتصوّر ان هذا منهج يصل بنا الى حقيقة ان المسلمين لم يختلفوا في العقيدة، والخلافات في التصورات لبعض الامور الاعتقادية هي ثمرة لمنهج خاطئ، فمثلاً الامام محمد عبده ركّز في هذا المجال على الموقف من نبأ الغيب، وأشار ونبّه على ان الاسلام من ميزاته الاقتصاد في الحديث عن الغيب، ونبّه على ضرورة ان نقف في انبياء الغيب عند ماورد دون تأويلات لا داعي لها، ودون زيادات. وهذا يجرد تراثنا من القصص الاسطوري، ومن الاسرائيليات، بينما الناس مولعة بالكلام الكثير حول تفاصيل لأمور الشارع لحكمة الهية لم يفصّل فيها.

اتصوّر ان من تلاميذ الامام محمد عبده مَن طبّق هذا المنهج في كثير من كتاباته، على سبيل المثال الشيخ شلتوت عندما تكلّم قال ما قاله محمد عبده ايضاً:

ان العقائد تؤخذ من النص قطعي الدلالة والثبوت، يعني حتى النصوص القرآنية قطعية الثبوت اذا كانت غير قطعية الدلالة لا تؤخذ منها العقائد، ولله الحمد كل عقائد الاسلام الأساسية جاءت في نصوص قطعية الدلالة والثبوت، فلا حاجة الى ان نلتمسها في احاديث آخر الزمان، واحاديث الآحاد، التي فيها كلام كثير.

وهناك موقف قرره الامام محمد عبده وتبعه في ذلك تلاميذه، وهو ان احاديث الآحاد لا تؤخذ منها العقائد، وانما تؤخذ من النص قطعي الدلالة والثبوت، واحاديث الآحاد يؤخذ بها وتُقبل في الامور العملية؛ لأن الامور العملية هي عبارة عن تطبيقات قامت في ارض الواقع، وبالتالي فهي لا تُعدّ احاديث آحاد انما تُعدّ تدويناً لما طبقته الامة وطبّقه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ووضع في ارض الواقع والتطبيق - وهذه هي المساحة الاكبر في السنّة؛ لانها سنّة عملية، وهذا هو الذي جعل الامام مالكاً يهتم بعمل أهل المدينة؛ لأن عمل أهل المدينة هو القرآن مطبقاً في ارض الواقع.

نبأ الغيب الذي اقتصد فيه الاسلام لحكمة، هي فتح المجال أمام العقل الانساني، لأن الاسلام أراد لنا امراً، ويبدو اننا لم نحققه، الاقتصاد في نبأ الغيب والحديث عن المغيبات يعطي مساحة للعقل كي يتأمل في آيات الله الكونية.

وانا اتصوّر ان الانحراف الذي حدث، والغرق في المغيبات، جعل المسلمين ينصرفون عن الحياة، عن الدنيا، انتقلوا من الدنيا وهربوا الى السماء. مثلما في الفقه هربوا من الامور الكبرى الى ما يسميه الشيخ يوسف القرضاوي «فقه دورات المياه» يعني اصبحت الامور التفصيلية الهامشية هي التي تشغلهم.

○ وبتعبير الكواكبي «هربوا من فقه المعاش الى فقه المعاد»!

□ أجل، وأنا اتصوّر ان الحضارة الغربية وقعت في الوضعية والمادية فتركت الغيب، وابدعت ابداعاً عملاقاً في الطبيعة، المفروض ان الاسلام يجعلنا نتوسّط، يعني لا ننسى الغيب ﴿ولا تنسَ نصيبك من الدنيا﴾.

اذاً هذا كان مفروضاً ان يكون منهجنا، واتصور ان محمد عبده كان واعياً عندما نبّه على هذه الحقيقة، وهي ان نقف في نبأ الغيب عند الوارد، وألا نؤول طالما انه لا حاجة الى التأويل ولا ضرورة للتأويل، وان لا ندخل القصص.

على سبيل المثال الشيخ شلتوت يقول: القرآن تحدث عن النفخ في الصور، ما الذي يدعونا الى ان نتحدث عن طول الصور وعرضه ومقداره، وقس على ذلك كل المغيبات. علماؤنا العقلاء قالوا: ليس بين الدنيا والآخرة الاّ الأسماء، يعني المفاهيم والمضامين والمعاني الحقيقية في عالم الغيب، لا يمكن ان يدركها العالم الانساني، فضلاً عن الذات الالهية؛ لأنه يستحيل ان نعرف كنه وحقيقة المغيبات، انما يكفي ان نعلم ان هناك نعيماً، وهناك جحيماً، وهناك ثواباً وعقاباً وحساباً... الى آخر هذه الامور، دون ان ندخل تفاصيلها.

ايضاً قضية من قضايا الكلام التي نبّه عليها الامام محمد عبده وتناولها تلاميذه، هي قضية الموقف من السنّة، وهذا موقف قديم سابق على مدرسة الإحياء والتجديد، لكن الناس نسيت هذا المنهاج، هذا المنهاج تحدث عنه القرافي في كتابه الفروق، بل وأفرد له كتاباً هو «الاحكام في التمييز ما بين الفتاوى والاحكام وتصرفات القاضي والإمام» وتحدث عنه ولي الله الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة» وأفاض فيه محمد الطاهر بن عاشور، وكتب فيه الشيخ علي الخفيف، وانا احد الذين كتبوا فيه، والدكتور سليم العوا كتب فيه، ونحن نصدر الآن كتيباً فيه دراسة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ودراسة الشيخ الخفيف، ودراستان للدكتور

العوا ولي، وايضاً كتب فيه الشيخ شلتوت. ويقوم هذا الموقف من السنة في اننا لا يجب ان نأخذ كل المرويات حتى لو كانت صحيحة باعتبارها سنّة واجبة الاتّباع؛ لأنه يوجد تقسيم لهذه السنّة كما يلي:

١ - سنة باعتبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلّغاً للرسالة، هذه دين، نأخذها الى يوم القيامة دون واسطة.

٢ - سنّة بحكم القضاء.

٣ - سنّة بحكم الامامة ورئاسة الدولة.

٤ - سنّة بحكم كونه بشراً يعيش في مجتمع له عادات وتقاليد معينة، يحب اشياء ويأنف من اشياء، يتزيّا بأشياء، والتي منها كثير من الامور التي اصبحت الشغل الشاغل لحركات شبابية كثيرة، والكثير من الناس يتصورون انه لابد من الاقتداء بها والتأسي والالتزام بها.

هذا الكلام فصل فيه هؤلاء العلماء كثيراً، كالقرافي وولي الله الدهلوي ومحمد عبده، واشار اليه شلتوت، وكتب عنه بتفصيل محمد الطاهر بن عاشور والشيخ الخفيف.

ان هذه القضايا اذا تابعناها نستطيع ان نبلور منهاجاً في القضايا الكلامية، مثلاً ما كتبه محمد عبده عن القرآن في «رسالة التوحيد» اتصوّر ان فيه فكرة الاعجاز، ما كتبه عن الرسالة والرسل، ما كتبه عن العصمة، عصمة الانبياء والرسل، ومن ميزات هذا المنهج ومعالم تجديده في علم الكلام، انه راعى ظروف العصر. كثيراً ما كان محمد عبده يكتب وعينه على التيار الوضعي في الفلسفة «التيار المادي» ولذلك عندما كان يتحدث عن المعجزات كان يقرّب لهم الامور، وهذا فهمه بعض الناس بشكل سيّئ، تصوروا انه يفسّر المعجزات تفسيراً مادياً ووضعياً، يعني عندما تكلّم

عن الطير الأبابيل، لم يكن ينفي المعجزة، انما كان يقرّب للوضعي، انه اذا كان هذا يحدث فيمكن ان يحدث، مثلما نرى الآن ما يسمى بالسنة الضوئية وبالنسبية فالها تحل لنا اشكالات خلق العالم في ستة ايام **﴿وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾**.

ان تطورات العلم الحديث ينبغي ان تجعل علم الكلام يأخذ أدلة جديدة من العلم، فيقيم الادلة العقلية على العقيدة. لقد فتح الباب في هذه الامور، وهو ايضاً صاحب تنبيه على ما نسميه الآن بالاعجاز العلمي في القرآن الكريم، وقف موقفاً وسطاً، اكّد على ان القرآن ليس كتاب تاريخ وليس كتاب علوم وليس كتاباً جغرافياً، انما فيه اشارات، جاءت لتنبّه العقل الانساني.

اتصور ان من الملامح التي ركز عليها ومن قبله جمال الدين الافغاني هي قضية العقل، فاذا كان علم الكلام هو اقامة الادلة على العقيدة بالعقل، فالعقل في مرحلة التراجع الحضاري قد تراجع واصبح شيئاً مهملاً، هنا هذه المدرسة اعادت التركيز على اهمية العقل، وانه جوهر الانسان، وانه مميّز للانسان، وانه مناط التكليف، وحاكمية العقل، دون ان تقع فيما وقع فيه التنوير الغربي من تأليه للعقل، وتناول العقل باعتباره مطلقاً، ولا سلطان على العقل الاّ للعقل، إنهم اكدوا ايضاً ان العقل وحده لا يمكن ان يغني عن نبأ الغيب؛ لأن العقل نسبي الادراك وكل ما هو نسبي الادراك لا يمكن ان يوازن ويوازي العلم الالهي الذي هو المطلق والمحيط، وان العقل وحده لا يمكن ان يؤدي الى سعادة الانسان، ولابد من وجود النقل مع العقل. وانا اتصور انهم كانوا يراعون المستحدثات والاطروحات الغربية فيما يتعلّق بالعقلانية الوضعية واللادينية. هذه اطلالة على هذا المنهج.

اثر المعتزلة في عقلانية محمد عبده

○ ما هو اثر تراث المعتزلة في المنحى العقلاني في تفكير الشيخ محمد عبده الكلامي، خصوصاً في معالجته لمسالة القضاء والقدر او المسائل الأخرى كالعدل؟

□ ان المعتزلة كانت حاضرة عنده وعند الافغاني، وايضاً كل التراث الفلسفي كان حاضراً. انا عندما درست الافغاني وبالذات الكتاب الذي حققت نسبته اليه، الذي هو «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية» وقفت امام عناوين الكتب التي شرحها الافغاني عندما جاء الى مصر، كالتراث الفلسفي لابن سينا والفارابي وابن رشد والرازي وكبار الفلاسفة، فاتصوّر ان هناك إحياءً للتراث العقلاني واعادة له، كي يُفعّل العقل المسلم الحديث، وان يكون منهجهم هذا كان ايضاً هو المنهج المعتدل، لانهم لم يستعيروا المعتزلة بكل ما لديها ولم يرفضوها، كانت عملية انتقاء، وتنقية التراث من شغب القدماء. المعتزلة ليسوا وحدهم الذين استخدموا العقل، وعقلانيتهم ليست هي العقلانية اليونانية اللادينية، ولا العقلانية العلمانية والوضعية في النهضة الاوروبية، ومن هنا فان الحديث في هذه المدرسة من الافغاني الى محمد عبده كان عن ضرورة العقل، لكن العقل لا يمكن ان يكون كافياً، انا لي عبارة احياناً استخدمها، فأقول: «نحن نقرأ النقل بالعقل، ونحكم العقل بالنقل» يعني لأنه لا سبيل لقراءة النقل الاّ بالعقل، ثم اذا وصل العقل الى منتهاه، فما لا يستقل العقل بادراكه نحن نطلبه من العلم الالهي الكلي المطلق، وهي الامور التي تتعلّق بالغيب، وهذا ينبهنا على حقيقة اخرى، وهي ان الاسلام لم يجعل هناك ثنائيات. الثنائيات التي وقعت فيها الحضارة الغربية، ثنائية العقل والنقل، هذه غير موجودة في الاسلام؛ لأن المقابل للعقل في الإسلام هو الجنون، وحتى في المصطلح

العربي المقابل للعقل هو الجنون وليس النقل، فهذه الثنائية ثنائية مفتعلة. وهكذا ثنائيات العلم والدين، الدين والدنيا، الدولة والدين، الدنيا والآخرة، حتى الاصالة والمعاصرة. انا اقول: اذا كانت لنا اصالة متميزة لابد ان تكون معاصرتنا متميزة أيضاً. وكذلك التراث والحداثة، الحداثة بالمعنى الغربي هي قطيعة معرفية مع الموروث، وبالتالي فهذه لا علاقة لنا بها بل هي نقيض للتجديد الذي نتحدث عنه.

ايضاً من ملامح هذه المدرسة التركيز على التجديد، التركيز على نقد الجمود، التركيز على النظرة النقدية للتراث، وضع منهج للتفاعل الحضاري دون استلاب حضاري، يعني التمييز بين ما لدي وما للآخر، التمييز بين ما هو مشترك انساني عام، من العلوم المادية والعلوم التي لا تتغيّر حقائقها بتغيّر العقائد والحضارات، وبين الثقافة. انا اسمي هذا التمييز تمييزاً بين عمران الواقع المادي الذي هو مشترك انساني عام، وبين عمران النفس الانسانية التي هي خصوصية حضارية.

اتصوّر ان كل هذه معالم كانت مستخدمة عند هذه المدرسة الاحيائية فيما يتعلق بعلم الكلام، وكذلك لدى امتدادات هذه المدرسة، فإن ما عند الشيخ الغزالي، الى حد كبير تجده عند الامام حسن البنا، وان كان بلغة جماهيرية، باعتبار ان الجمهور كان جمهوراً واسعاً وليس جمهور صفوة، كما ان الحال عند الافغاني ومحمد عبده، ايضاً عند رشيد رضا لمحات في هذا الموضوع.

سلفية رشيد رضا

○ هل تعتقدون ان النزعة السلفية الحادة عند رشيد رضا اطفات التنوير الذي اطلقه الافغاني ومن ثم محمد عبده؟

□ هذه دعوى تحتاج الى مراجعة، لماذا؟ لا، رشيد رضا في بداياته كان مختلفاً، كان متصوفاً، كان درويشاً، انما بعد التقائه بمحمد عبده اصبح صوت محمد عبده.

بعد محمد عبده بعض الناس يتصور انه عاد الى لون من السلفية، انا اشعر غير هذا. محمد عبده لم يكن يهتم بتوثيق ما يقول، بالمأثورات. كان يطرح رؤاه، ورشيد رضا كان يقدّم هذه الرؤى ويضيف المأثورات. ومن هنا فهم على انه ارتد الى السلفية، بينما ظل في كتاباته فيما بعد على ولائه لهذه الافكار.

وأنت عندما تقرأ المنار الى ان توقفت بوفاته قبل الاصدار الذي اصدره الامام حسن البنّا بعد وفاته تجد انه ظل ينشر مقالات العروة الوثقى، ظل ينشر تفسير محمد عبده، ظل ينشر كل فتاوى محمد عبده وآثاره، كانت المنار تعيش على هذه المدرسة.

○ السمة المميزة لمدرسة الافغاني وعبده التحديث والأممية، فإن صوت الافغاني وصوت عبده كان صوت الاممية الوحدوية العالمية، وكان مشروع الافغاني في آخر حياته هو مشروع الجامعة الاسلامية، وبالاضافة الى ذلك لم تكن العودة الى الماضي واستعادة التراث كما هو يمثّل الهم الاساسي في مدرسة الافغاني ـ عبده، وانما كان المشروع ينصب على اساس احياء التراث وتنقيته واعادة انتاجه من جديد واعادة بنائه، بينما نجد رشيد رضا طغت في بعض كتاباته نزعة سلفية حادة، تقف مواقف مناهضة لبعض المذاهب الاسلامية وبالذات موقفه المناهض للشيعة مثلاً، وهذه السمة لم تكن موجودة في مدرسة الافغاني وعبده، يعني تراجع لديه الحس الاسلامي الاممي العالمي، حس الجامعة الاسلامية، مضافاً الى انه كان يحد مرجعيته في التراث ويستسلم للتراث، فيما غاب عنه التفكير النقدي الذي اتّسم به الأفغاني وعبده!

□ لقد كتبت كتيّباً في سلسلة التنوير الاسلامي بعنوان «الثوابت والمتغيرات لليقظة الاسلامية الحديثة» وتتبّعت هذه السلسلة عند هؤلاء الناس، وكنت اعالج الدعوة التي تقول: ان محمد عبده اكثر تخلّفاً من الافغاني، وان رشيد رضا اكثر تخلفاً من محمد عبده، وان حسن البنا اكثر تخلّفاً من رشيد رضا، يعني كنت احاول ان اعالج ما يسمى بكبوة الاصلاح التي يقول بها حسن حنفي وغيره. انا اقول: إن الفروق بين هؤلاء سببها الآتي:

اولاً: في مرحلة الافغاني ومحمد عبده كان المخاطب صفوة، وانت اذا رأيت عضوية الحزب الوطني الحر الذي كوّنه الافغاني في سبعينات القرن التاسع عشر في مصر، أو عضوية العروة الوثقى، أو حتى عضوية جمعية ام القرى للكواكبي تجد انهم علماء، نخبة. وعندما يكون جمهورك علماء يكون مستوى طرحك اكثر جرأة واكثر عقلانية، حتى المعتزلة، المعتزلة قبل مرحلة الثورات كانت الجرأة العقلانية عندهم اكثر من المرحلة اللاحقة، اعني ان الخطاب كان خطاب نخبة.

ثانياً: ان في مرحلة الافغاني ومرحلة محمد عبده كان التركيز على نقد التراث اكثر من التركيز على نقد الغرب؛ لأن الغرب كان لايزال يعيش واقفاً على الباب ولم يدخل، لم يصبح هو الكارثة والبلوى العامة. عندما سقطت الخلافة، وعندما اصبحت العلمانية والتغريب لها احزاب في داخل المجتمع هنا حدث اولاً ثمرة لنقد التراث في مرحلة الافغاني ومحمد عبده، لم يعد التراث بشكله الاكثر تخلفاً والاكثر خرافة كما كان في المرحلة الاولى، يعني اصبحت تحديات التراث أقل، بينما تحديات الغرب اصبحت اكثر، ولذلك انا اشعر سواء لدى رشيد رضا أو حسن البنا في هذه المرحلة لم تكن القضية قضية تراجع عن المنهج انما قضية تغيّر في موازين التحديات.

○ الشهيد حسن البنا أوقد من جديد جذوة الاصلاح في مشروع الافغاني، وكان أحد أبرز روّاد الاصلاح في القرن الأخير، وبالتالي هو غير رشيد رضا.

□ الجديد الذي قد يفسّر ما تعنيه في رشيد رضا هو ان رشيد رضا عمل علاقات مع الدولة السعودية. هو رأى في ظل التمزق وسايكسبيكو انه توجد تجربة وحدوية جمعت شبه الجزيرة العربية، بدلاً من ان يوجد فيها عشرات الاعلام اصبح فيها علم واحد، قيّمها بهذا التقييم.

○ من هنا أصبح ناطقاً باسم الدعوة السلفية ونزعتها النصوصية الحرفية القشرية.

□ اصبح على علاقة بها، لكني قرأت له نصوصاً، حتى في تلك المرحلة السلفيون يعيبونها عليه، مثلاً هو تكلم حتى في موضوع المعجزات كلاماً لا يعجب السلفيين في تلك المرحلة.

○ هو بلا اشكال ظل وفياً -الى حدّ ما- لمنهج استاذه. ألا تعتقدون انه حصل تحوّل -ان صح التعبير- ستراتيجي في موقفه الفكري، خصوصاً فيما يتعلق بالجامعة الاسلامية، وما يتعلق بالموقف من التراث ايضاً؟

□ هو لعب دوراً كبيراً في محاولة استعادة الخلافة، ألّف كتاباً عن الخلافة، ورد على علي عبدالرازق، وعلى طه حسين، وعلى التيار الذي يهيل التراب على الخلافة. شارك في موضوع مؤتمر الخلافة، وسخّر «المنار» لهذا الموضوع، فلما اصبحت الدولة القطرية دولة امر واقع كان دفاعه عن علاقة الدين بالدولة ونقد التيارات العلمانية، ومعارك كثيرة خاضها في هذا الميدان. لكني اقول: إن شعار

الجامعة الاسلامية تحوّل الى أمل، واصبح التركيز على تأييد الحركات الاسلامية وضرورة استعادة الاسلام بشكل كامل كدين ودولة، واتصوّر انه ظل وفياً لهذا. انما لا ننكر انه حدثت تغيرات في نقاط التركيز عنده؛ بسبب التغيرات التي حدثت.

○ تعتقدون انه حصل لديه اعادة ترتيب للاولويات.

□ طبعاً، وهذا حدث للتيار الاسلامي كلّه، خذ على سبيل المثال الاستاذ حسن البنا، حسن البنا اعطى اولوية للجماهير، للامة، وكانت النقلة التي عملها انه بدلاً من ان تكون الصفوة لها الخطاب في اليقظة الاسلامية اصبحت الجماهير. وهذا ايضاً جزء من ترتيب الاولويات، يعني استدعاء الامة الى المعركة، بعد عموم البلوى اصبح التنظيم الجماهيري له أولوية، حتى التدريبات على الرياضة وما يشبه التنظيمات العسكرية اصبح متداولاً، الكلام عن النظم النيابية لكي يكون هناك محتوىً اسلامي لهذه النظم التي جاءت بها الغزوة الاستعمارية، كل هذه اصبحت اشياء مطروقة لم تكن مطروقة قبل ذلك.

رواد الكلام الجديد

○ الملفت للنظر ان المفكر المسلم في شبه القارة الهندية انتج في العصر الحديث مقولات ومفاهيم استعارها المفكر المشرقي، ومن ذلك مثلا مقولات المودودي في الحاكمية الالهية والجاهلية وغير ذلك، التي استعارها الشهيد سيد قطب في مرحلة متاخرة، او الدعوة لتجديد علم الكلام التي ظهرت بوادرها في شبه القارة الهندية، وحتى ان ما يسمى بعلم الكلام الجديد يقال ان اول كتاب ألف باسم الكلام الجديد هو كتاب شبلي النعماني قبل اكثر من مائة سنة، كما ان محمد اقبال الذي هو احد ابرز مفكري شبه القارة الهندية المسلمين اتسمت ثقافته

بسمات قد لا نجدها لدى مفكر مسلم آخر، او لا هذه الثقافة كانت مزيجا من عناصر شرقية وغربية، امتزج فيها الاسلام وبالذات التصوف والعرفان والفلسفة الاسلامية بالمفاعيل الثقافية الموجودة في القارة الهندية، فضلاً عن تشبعه بثقافة غربية، مما انتج نمطاً من التفكير يمكن ان نلاحظه في محاضراته التي القاها في مدراس وطبعت بعنوان «تجديد التفكير الديني في الاسلام» وترجمت الى العربية قبل اكثر من ثلاثين سنة. نجد في هذا الكتاب وفي غيره من اعمال اقبال دعوة لإعادة بناء اللاهوت وفق متطلبات العصر، بالاستناد الى مرجعيات ثقافته المشرقية والغربية، ثم نجد مفكراً آخر في شبه القارة الهندية، وهو وحيد الدين خان ايضا يحاول من جديد ان يعيد بناء اللاهوت الاسلامي بطريقة مختلفة، ويستند الى مرجعيات مختلفة عن مرجعيات اقبال.

ما هو السبب الذي جعل المفكر المسلم في شبه القارة الهندية او ما هي طبيعة المحيط الذي جعل هذا المفكر يساهم في ابداع مقولات اساسية في الفكر الاسلامي الحديث تمثل مرجعيات لكثير من الافكار الاساسية التي ظهرت لدى المفكر المسلم في الشرق، سواء كان في مصر أو في غيرها من البلدان؟

□ يمكن ان تكون لي رؤية معدّلة لهذا الاطار. انا لا اميل الى تقسيم العالم الاسلامي تقسيماً جغرافياً، وايجاد لا اقول تناقضات وانما تمايزات حادة بين اجزاء العالم الاسلامي، على نمط ما قاله الدكتور محمد عابد الجابري: ان المغرب برهاني

والمشرق عرفاني، بينما ابن عربي وابن سبعين من المغاربة. انا اقول من حق شبه القارة الهندية ان يكون لها ابداع. لكن هذا الابداع ليس له نظير في العالم العربي!

O انتم عالجتم هذه المسالة في دراسة نُشرت حول الحاكمية الالهية في فكر سيد قطب.

□ سأشير الى موضوع الحاكمية، انما اقول: ان الاستناد الى العلم في اقامة الادلة على علم الكلام، طنطاوي جوهري اشتغل في هذا كثيراً، في ثنائية العلم والدين، وايضاً في موضوع التجديد الذي لم يكن حكراً على ما كتبه اقبال، هناك قبل اقبال اشتغل الافغاني في فترة وجوده في مصر، ومحمد عبده، ان هذه المدرسة فيها اعلام كثيرون. بودي ان يلتفت الناس الى عبدالعزيز الدرويش، الى عبدالوهاب النجار، الى المراغي، الى مصطفى عبدالرازق، الى عبدالجليل عيسى، الى الشيخ الغزالي، الى الباقوري، امتدادات هذه المدرسة موجودة الى الآن، لكنها امتدادات متطورة، محمد عبدالله درّاز، مالك بن نبي، محمد المبارك، وعشرات من اعلام هذه المدرسة. حاولت ان أجمع اعمال بعضهم وفي ذهني، وان شاء الله يعين الله ان نُعيد تراث هؤلاء مرة اخرى محققاً ومدروساً في المكتبة، ونعمل على بلورة ان هذه مدرسة وليست مجرد ومضات متقطعة، ومن هنا انا اقول: إن العالم الاسلامي على امتداده كان مبدعاً في هذا الموضوع.

O لكن لابد ان نعترف ان نمط الابداع يختلف من بيئة الى اخرى، اختلافا نسبيا وليس جوهريا، على سبيل المثال قضية المقاصد، كان موطن الفكر المقاصدي هو بلاد المغرب، بدءا من الموافقات للشاطبي حتى مقاصد ابن عاشور ومقاصد علال الفاسي، فلابد ان تكون هناك

عوامل محلية وبيئية لها اثر في تهيئة أرضية فكرية لولادة هذا النوع من التفكير.

□ عموماً هي مدرسة، لكن قد يكون التركيز في بعض المناطق على قضايا معينة، مثلاً في عام ١٩٠٣ الشيخ محمد عبده كان يتكلم عن المقاصد، وهكذا الطاهر بن عاشور والمدرسة الاصلاحية في الزيتونة.

○ حتى ان الشيخ عبدالله درّاز، الذي طبع الموافقات لأول مرة، يقول: ان استاذي الشيخ محمد عبده هو الذي كان يحثّنا على الاهتمام بهذا الكتاب.

□ ايضاً شكيب ارسلان من باريس لعب دوراً ريادياً في هذه المنطقة. ومن رواد حركة الاحياء في المغرب، علال الفاسي، الذي هو تلميذ امين لهذه المدرسة.

كل منطقة وكل مبدع وكل مجدد يكون له اضافة ويكون له تركيز، وهذا شيء طبيعي، ينبغي ملاحظة العالم الاسلامي ككل ومناطقه يكمّل بعضها بعضاً، يعني لا يكرر بعضها بعضاً، وانما يكمّل بعضها بعضاً، بدليل ان ما يبدعه هذا يكون له صدًى في المناطق الأخرى، لكن هذه المدرسة اتصوّر تركت بصماتها على المنطقة الاسلامية.

○ ألا تعتقدون ان فكر المودودي خصوصاً في مسالة الحاكمية والجاهلية تاثر بالبيئة الهندية؟

□ نعم، وانا كتبت كتاباً عن المودودي، واتصور ان المودودي ابدع كل كتاباته الاساسية ما بين سنة ١٩٣٧ و ١٩٤١، هي الفترة التي لم تكن استقلت فيها الهند بعد، بل حتى قبل تأسيسه للجماعة الإسلامية لانه أسسها في ١٩٤١. ما بعد ذلك كان اغلبها خططاً، انما الكتب الاساسية التي فيها المشروع الفكري ما

بين ١٩٣٧ و ١٩٤١، وهذه الفترة كانت فترة الاستعمار الانجليزي والاغلبية الهندوكية في الهند.

والمودودي كان يرى ان الهند فيها حضارتان؛ حضارة اسلامية وحضارة هندوسية، وهذا الكلام صحيح، وكان يرى ان الديمقراطية وحاكمية الامة ستؤدي الى إما سلطة استعمارية كافرة وإما سلطة هندوكية كافرة، ومن هنا قال: ان الديمقراطية حرام، وانها اذا دخلت من الباب يدخل الاسلام من الشباك. وعندما انتقل الى باكستان واصبحت الاغلبية مسلمة رشّح نفسه للانتخابات، ولذلك فهمت الناس ان كلام المودودي هذا دين، ولم يتنبهوا الى انه انما هو كلام سياسي متعلّق بمرحلة. وكان عيب المرحوم سيد قطب انه اخذ هذه المقولة ونقلها الى العالم العربي، حيث العالم العربي الاغلبية فيه اغلبية مسلمة!

تجاهل التراث الشيعي

○ من المؤسف ان هناك شبه قطيعة فكرية في العالم الاسلامي بين العلماء الشيعة والعلماء السنة، حتى انني سالت احد المفكرين السنّة فقلت له: انت ذو علاقة طيبة بالشيعة وبالحوزات الشيعية وبالعالم الشيعي، فلماذا لا توجد لديك احالات مرجعية الى التراث الشيعي أو المؤلفات الشيعية الحديثة، بينما انت تتناول قضايا ذات صلة عضوية بما كتبه الشيعة، وللشيعة اسهام مهم في هذا المضمار؟ وانا لا اقول ذلك لاني شيعي ولكن أأسى كثيراً للقطيعة العلمية، بينما نجد العكس في الواقع لدى علماء الشيعة، فإن غير واحد من علماء ومفكري الشيعة المحترمين، كما تجد في انتاج المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين مثلاً، او انتاج السيد محمد حسين فضل الله،

والشهيد محمد باقر الصدر، او حتى انتاج آخرين من علماء الدين والمفكرين المسلمين في ايران كالعلامة محمد حسين الطباطبائي، والشهيد مرتضى المطهري، وحتى الذين يكتبون باللغة الفارسية، في الغالب تجد الكثير من الاحالات المرجعية في اعمالهم لتراث اسلامي غير شيعي.. فهذه في الواقع قطيعة علمية مؤسفة. على سبيل المثال في موضوع علم الكلام الجديد انا اعتقد ان للشهيد محمد باقر الصدر اسهاماً مهماً في هذا المضمار، وقد حققتُ له رسالة بعنوان «موجز في اصول الدين» فيها تجديد حقيقي في منهج بحث اصول الدين، فضلاً عن محاولة اكتشاف الفاعليات الاجتماعية والسياسية والحياتية للتوحيد مثلاً. فما هو سرّ هذه القطيعة؟

□ انا لا اتصوّر ان له مبرراً، يعني هو خلل ونوع من الحساسيات المذهبية التي لا مبرر لها.

O لكن يفترض بالمفكرين ان يتعالوا على هذه الحساسيات، وان يتمتعوا بروح موضوعية علمية، ويحرصوا على ترسيخ تقاليد حرة في البحث العلمي. وربما كان موقف العلماء في مطلع القرن العشرين أفضل منه في نهايته، فقد حقق الشيخ محمد عبده «نهج البلاغة» للامام علي بن ابي طالب عليه السلام، وكتب عليه تعليقات وشروحاً هامة.

□ ليس هذا فقط، بل انا اتصور اننا اذا كنا نتفاعل مع الغرب فاننا نحيل الى مراجع غربية ونحيل الى مراجع شرقية وتصبح بالنسبة لنا مصدر فخر.

○ انا سألت احد المفكرين من غير الشيعة عن هذه القضية فأجابني قائلاً: هذه عادة سيئة تعلمناها في العالم السني!

هل توافقون على جوابه؟

□ انا اوافق على ان الحساسيات المذهبية لها بقايا، لا اقول: إن المفكرين عندهم تعصب مذهبي، على الاقل المفكرون الذين نعنيهم عندما نتحدث عن التجديد، انما هي بحكم العادة، وبحكم الانغلاق التاريخي، وبالذات مثلاً في ايران بالنسبة للغة الفارسية، هذا فكر غير معروف عندنا. في مصر على سبيل المثال واظن في كثير من بلدان العالم العربي لم يعرفوا سوى على شريعتي.

○ الشهيد محمد باقر الصدر كل آثاره باللغة العربية، وكذلك السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين، كل آثار الحوزة العلمية في النجف باللغة العربية، حتى العلامة محمد حسين الطباطبائي كل انتاجه باللغة العربية؟

□ لازلنا نعاني من قطيعة داخل الفكر السنّي ، سنيّة - سنّية، اين فكر المغرب بالنسبة للمشرق؟! والمغاربة ايضاً يعيبون هذا وعندهم حق، اذن القضية ليست العامل المذهبي فقط، وانما الدولة القطرية والحواجز.

انا لا اريد ان اذكر الاسماء ولكن عدة دول لا تدخلها كتبي! بالاسم وليس بالكتاب، ليس بمضمون الكتاب، توجد كتب أنا حققتها، ولأن اسمي على الكتاب المحقق فهو ممنوع، كتاب «الاموال» لابي عبيدة القاسم بن سلام، لأنه تحقيق محمد عمارة لا يدخل عدة دول.القائمة بالاسماء اسمي واسم سيد قطب والشيخ محمد الغزالي وكمال ابو المجد وغيرهم، لا تدخل كتبهم في عدد من البلاد.. فهذه الوان

من القطيعة لا علاقة لها بالمذهبية وانما لها علاقة بالاستبداد السياسي وبالمزاج عند الحكام. وبلاد لا ندخلها كأشخاص ايضاً.

ان جيلنا الذي يكتب ويحاول ان يجدد ويجتهد لا اتصوّر لديه حساسيات فيما يتعلق بالكتّاب الشيعة. انا كتبت عن الامام الخميني وقد يكونون سعدوا ببعض ما كتبته وانتقدوا بعضاً آخر، والآن نقول ما نعتقده بلا حساسيات، والناس تفهم هذا ونحن نفهم هذا، لا اتصور ان هناك حساسية فيما يتعلق بالشهيد الصدر، بل انا في حدود معرفتي الناس شديدة الاعجاب به وبابداعاته، ونحن دائماً نثني على هذه الابداعات، وندعو للتتلمذ على هذه الابداعات. فلا اتصور ان العالم المذهبي فقط هو السبب، انما القطيعة التي احدثتها الدولة القطرية، والاستبداد السياسي، لأنه قد تكون دول قطرية ووطنية ولكن القضية هي الحدود.

المسار الفكري لمحمد عمارة

○ يتساءل بعض الباحثين فيقولون: ان الدكتور محمد عمارة بدأ رحلته السياسية يسارياً، ثم انتقل الى الاعتزال، فقدم رسالته للماجستير في الحرية والارادة عند المعتزلة، وفي رسالته للدكتوراه ايضاً كتب عن الامامة عند المعتزلة. وكانت تطغى في تلك الفترة خصوصاً فترة السبعينيات من القرن العشرين الافكار المعتزلية في كتاباته ومعالجاته، وفي همومه الفكرية، وكانت السمة المميزة لتفكيره هي سمة التفكير الاعتزالي. ثم بعد ذلك بدأ بالتدريج يتجه نحو الأشعرية، وأخيراً رست سفينته في شاطئ السلفية، بل قال البعض: ان محمد عمارة ارتد سلفياً.

لا ادري هل يمكن ان تقدموا ايضاحاً للقراء بشان هذه المسالة، وتتحدثوا بموضوعية وبدون حرج.. حتى ان البعض قال: ان الدكتور عمارة لعلاقاته ببعض الدول البترولية الخليجية، ولأن الاتجاه السلفي يقطن هذه الدول، وذو سطوة على الحكم والادارة والمال في هذه البلدان، ولذلك هو يتقي فيلبس جلباب السلفية!

□ ابدأ بالاجابة عن آخر السؤال، انا ظللت سبع أو ثمان سنوات ممنوعاً من دخول المملكة العربية السعودية. هم يدعونني ولا تُعطى لي تأشيرة، لماذا؟ لاني في سنة ١٩٩٢ في مناظرة معرض الكتاب مع فرج فوده و خلف الله، عندما ارادوا ان يحرجونا وقالوا: أي اسلام الذي تتحدثون عنه، اسلام النميري ام السعودية ام غيره؟ قلت: نحن نتحدث عن الاسلام وليس عن هذه النظم، هذه نظم مفلسة تستر عوراتها بورقة الشريعة الاسلامية. بهذا النص. وعندما عاتبني بعض الامراء في السعودية قلت: والله انا اتقرب بهذه الكلمة الى الله!

انا دُعيت بالحاح للعمل في الجامعات النفطية ورفضت رفضاً كاملاً، واسكن في نفس الشقة التي كنت اسكن فيها وانا طالب الى الآن! لانني قررت ان تكون احتياجاتي المادية قليلة حتى امتلك حريتي كاملة. وهذا منهجي طوال حياتي.

عندما حدث الاجتياح العراقي للكويت أَدَنْتُ جميع هذه النظم في كلام معلن اذاعته صوت امريكا مرتين؛ ان المجرم الاساسي هو امريكا، وانها لعبت بكل هذه النظم كقطع شطرنج وليس فيهم بريء.

اذاً موقفي من النُظم والحكومات واضح. منذ اسابيع عقب مؤتمر القمة الاسلامي في حديث لاذاعة قطر على الهواء تحدثت عن نُظم الخليج، وموقفها من اعلان دمشق، وتبعيتها لامريكا، وعندما سألني احد المداخلين، وانا اقول هذا

المؤتمر هو مؤتمر الحد الأدنى، فقال لي: انت كيف تدافع عن هذه الحكومات؟
قلت: اغلب حكومات العالم الاسلامي ينطبق عليها بيت الشعر:

وليس فيهم من فتى مطيع   فلعنة الله على الجميع

في هذه المسائل موقفي واضح.

اما موضوع المسيرة الفكرية، فأنا لم ابدأ يسارياً، وانتقل الى الاعتزال، ثم السلفية. وانما بدأت تكويني الاساسي هو تكوين اسلامي اصولي؛ لانني شيخ درست في الازهر، ثم دار العلوم. وعلاقتي باليسار علاقة عارضة، وعلاقة سياسية، وليست علاقة ايديولوجية وعقائدية. وهذه العلاقة نشأت لظروف صراع اجتماعي، كنا نخوضه ونحن طلاب ضد الاقطاع قبل ثورة يوليو. وانا كنت عضواً في الحزب الاشتراكي، وعندما أُلغيت الاحزاب لم يكن هناك من يساعدنا الاّ اليسار، واليسار كان يرفع شعار العدل الاجتماعي، وكانوا في ذلك التاريخ فرسان العدل الاجتماعي حقيقة، وكانوا اكثر تقدماً من الاسلاميين في هذا الميدان، لكن ارتبطت باليسار فترة ليس ارتباطاً عقيدياً لان تكويني ليس فقط تكويناً اصولياً دينياً، وانما عندي تجربة روحية اراني الله فيها عين اليقين، وهذه التجربة حفظتني طوال فترة التقائي باليسار، فظل التقاءً سياسياً وليس عقيدياً.

في هذه المرحلة التي هي السنوات العشر التي ارتبطت فيها باليسار وانا طالب، ودخلت السجن ست سنوات - في الحقبة الناصرية - نضج تفكيري في القضية الاجتماعية، حتى القضية الاجتماعية التي ارتبطت باليسار من خلالها حلّها بالاسلام وليس في الماركسية. وانا حتى فترة السجن كتبت اربعة كتب ونشرتها بعد خروجي من السجن، وتفرغت للمشروع الفكري، وللعلم فان ما كتبته في المرحلة اليسارية كانت كتابات اسلامية نشرتها. فمثلاً مقدمتي للاعمال الكاملة لعبدالرحمن

الكواكبي كتبتها وانا طالب في دار العلوم في مرحلة اليسار، وكتبت دراسة عملتها عن ابن جني، حول اثر المنهج العقلي في دراسة ابن جني في كتاب الخصائص، هذا البحث عملته لسنة في دار العلوم وانا طالب، ونشرته اخيراً.

اذاً تكويني الفكري لم يكن تكويناً يسارياً بالمعنى العقدي، انما كان التقاءً سياسياً واجتماعياً في قضية موقفي من الاقطاع وموقفي من الظلم الاجتماعي، فلما نضج تفكيري، وبالذات في قضية التمايز الحضاري، هذه القضية ايضاً نضجت بعد هذه المرحلة، كان تفرغي للمشروع الفكري وبدأت منذ منتصف الستينيات موضوع الاعمال الكاملة.. اما موضوع المعتزلة، فقد كتبت للدراسات العليا ليس بهدف ان اشتغل بالماجستير أو الدكتوراه، انما عملتها كجزء من مشروعي الفكري بعد ان كنت نشرت العديد من الكتب.

○ البعض يقول: ان الدكتور محمد عمارة حتى الزي تحوّل لديه، فبدلاً من انه كان معروفاً سابقاً بارتدائه الزي الذي نسميه «الفرنجي» تحوّل الى الجلباب والعباءة، لانه يريد ان يظهر بقناع سلفي!

□ لا، لأني فلاّح، فالجلباب بالنسبة لي هو زي وطني، والدي واخوتي جميعهم يلبسون الجلابيب وانا في بيتي البس جلابيب، وانا عندما ازور اصدقائي في القاهرة البس الجلباب، وقد البس البدلة.

انا تعودت عندما اسافر فاني اسافر وانا مرتدي البدلة، ولكن اخلع البدلة وألبس الجلباب والعباءة. وتعود الناس ان يروني في القنوات الفضائية بهذا الجلباب، ولا علاقة لهذا بالموضوع، وان كنت مع ان يكون لنا زي قومي، ولكن لا علاقة لهذا بالمسائل الفكرية. انا اردت ان اقول: إن بعض الناس الذين يتكلمون عن

ارتدادي للسلفية قد يكون سبب هذا انني في الثمانينيات والتسعينيات ركّزت على نقد العلمانية والتغريب والتنوير بالمعنى الغربي تركيزاً شديداً، لكن ليس سبب هذا انني غيّرت مواقعي الفكرية، وانما سبب هذا انني رأيت تبلور تيار للغلو العلماني، وليس للعمانية بالمعنى المعتدل والجزئي، وبالتالي عندما ترى تحدياً جديداً فيكون لديك تركيز اكثر على هذا التحدي.

محمد عمارة ونصر حامد ابو زيد

O الدكتور نصر حامد ابوزيد في كتابه «الخطاب والتاويل» الذي نشره المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ٢٠٠٠م، يذكر في المقدمة قصة مفصلة، تتعلق بحواركم معه على قناة الجزيرة في برنامج الاتجاه المعاكس. ثم بعد ذلك يحكي: مع الاسف ان الدكتور محمد عمارة عندما افترقنا وعاد الى مصر زوّر الحقائق، وكتب قصة أخرى عما جرى في الحديث. يقول: انا عاتبته على كتابه «التفسير الماركسي للاسلام» الذي نشره في ايام محاكمتي. وقلت له: انا دُعيت للدخول في ندوة حوار مع جماعة الجهاد الاسلامي عندما كانوا في المعتقل، فرفضت ان ادخل مع هؤلاء الجماعة في حوار؛ لاني قلت: لا يمكن ان نحاور الانسان السجين؛ لان الانسان السجين انسان مصادرة ارادته في الواقع.. بمعنى كأن الحوار مع سجين هو اجهاز على جريح، ولكن من المؤسف في ايام محاكمتي كان الدكتور عمارة استغل فرصة المحاكمة ونشر هذا الكتاب، وهذا الكتاب قدّم وثائق ساهمت في ادانتي... واقرأ لكم ما كتبه نصر أبوزيد، يقول: «التقيت مع عمارة بالفندق قبل مغادرتنا للذهاب الى الاستوديو، كنت انهي

اجراءات المغادرة بعد مبيت ليلة واحدة، اذ عدت بعد البرنامج مباشرة الى هولندا، التقاني بالأحضان والسلام الحار، رغم عدم وجود علاقة شخصية، سوى مساجلات فكرية، وحدثني عن ضرورة ايجاد مخرج من المشكلة، لكي اعود للوطن ولجامعتي وطلابي، وقال: انهم (هكذا تكلم بصيغة الجمع، ولم اسأله من هم هؤلاء الذين يتحدث باسمهم) يعتقدون ان افضل السبل لتحقيق ذلك هو ان انشر بيانا يتضمن فيما يتضمنه انني لم اقصد بما كتبت المعاني التي تبادرت الى الأذهان واثارت كل هذه الاشكاليات، وانني حسما للأمر واثباتا لحسن النية سأقوم بانتزاع العبارات الموهمة من كتبي في الطبعات الجديدة. هذا البيان يعرض على فضيلة الامام الاكبر الشيخ الطنطاوي، وهو رجل كما تعلم - يواصل عمارة اقتراحه - مستنير وعادل، فلعله يقوم باصدار بيان من جهته يصلح الامور. سألته: هل تعتقد ان بيانا من شيخ الازهر يلغي حكما قضائيا اكدته محكمة النقض؟ فقال: هذه مجرد خطوة ثم ننظر فيما يمكن عمله بعد ذلك.

في سيارة واحدة ذهبنا الى مبنى التلفزيون فقلت له: لقد قرأت كتابك (التفسير الماركسي للاسلام) ودعنا الآن من الكتاب ومناقشته فتلك قضية اخرى ليس هذا وقتها ولا مجالها، ولكني عاتب عليك وعلى ضميرك الفكري الذي سمح لك ان تختار توقيت نظر الدعوى امام النقض، لكي تساهم بدون قصد - وانا افترض حسن النية دائما - في تقديم ادلة اضافية للخصوم او للقضاة، كان المفترض ان تؤجل ما اسميته الحوار الفكري الى ما بعد حكم النقض درءا للشبهة، فمن أعظم

تقاليد التراث الاسلامي التعفف عن مساجلة المسجون او المقيد باجراءات قضائية، وحكيت له انني رفضت المشاركة في المهزلة التلفزيونية التي اعقبت اغتيال الرئيس المصري السابق على ايدي عناصر تنظيم الجهاد للحوار مع المعتقلين والمقبوض عليهم، وكان رأيي ان الحوار مع المسجون ليس في الحقيقة الا إملاءً للرأي، وفرضاً لقوة المتحدث، الذي احضرته وزارة الداخلية من بيته الى السجن، حيث تُسجّل الحوارات مستريحاً مهندماً وسيماً في عربة مكيفة الهواء، بينما أخرج الآخر من الزنزانة.

ومن المؤسف ان الدكتور عمارة بعد ان عاد للقاهرة ادلى بحديث لصحيفة تسمي نفسها «الحقيقة» ادعى فيه وقائع غير صحيحة بخصوص حديثنا الشخصي، والعبرة من هذه القصة والشاهد فيها ان البعض لا يحسّون بانتصارهم الذي تحقق بحكم محكمتي الاستئناف والنقض، ولا يبتهجون به لأنهم يعلمون انه انتصار اشبه بالهزيمة، فالضحية التي ظنّوها ستستسلم وتتراجع تبدو اقوى منهم ومن اكاذيبهم. هذا هو التفسير المعقول لحرص الاسلاميين على تفاوت اتجاهاتهم، من المؤسسة الرسمية المتمثلة بالازهر والمفتي، الى المعتدلين من امثال عمارة، على ان ينالوا انتصاراً آخر بتراجعي عن اجتهاداتي التي اعلنت مخلصاً انها شأن كل الاجتهادات البشرية الاخرى من عصر الصحابة حتى يوم الدين عرضة للخطأ والصواب، وقد اكدت في حواراتي كلها انني على عكس البعض ممن يعطون لانفسهم سلطة فوق سلطة البشر، ويخلطون عن عمد وسوء

قصد في اغلب الاحوال بين ارائهم وبين الدين ذاته، لا أتمسك بالرأي اذا تبيّن لي وجه الخطأ، وهو ما لم يحدث حتى الآن في هذا الضجيج العالي والجعجعة التي لا طحن فيها» انتهى كلام الدكتور ابو زيد.

□ دعني اقول لك اذا كان الانسان يكذب على الله وعلى رسوله فهل من الغرابة ان يكذب على محمد عمارة؟!

اولاً: نصر يكذب اذا قال انه دُعي لمحاورة تنظيم الجهاد؛ وانا كنت احد الذين دعوا ورفضت وقلت انا فلاّح والشهامة لا تسمح بأن يحاور الانسان انساناً مسجوناً. الحكومة المصرية ليست من الغباء ان تدعو ماركسياً ليحاور الاسلاميين! هي تأتي بعلماء الازهر وعلماء الاسلام ومفكرين اسلاميين كي يكون لهم قبول وقدرة على اقناع هؤلاء. انت تأتي بماركسي ليناقش سلفياً، يناقش شباباً عقولهم مركبة على النصوص وعلى ظواهر النصوص! اظن ان هذا لا يعقله انسان. الحكومة المصرية ليست الى هذا الحد من البلاهة.. الذي كان يحاورهم الدكتور احمد هيكل، الدكتور الاحمدي ابو النور، واحمد عمر هاشم، وكثيرون غيرهم علماء أزهريون ومعممون ويخطبون على المنابر، ويأخذونهم لانهم يتكلمون بالآية والحديث، فيحاورون هؤلاء الشباب، واخذوا الشيخ الغزالي والشيخ الشعراوي. هل يتصور عاقل أو نصف مجنون ان الحكومة تأتي بنصر حامد ابو زيد ليحاور هؤلاء؟! هذه واحدة.

ثانياً: هو يكذب في انني ادليت بحديث لجريدة «الحقيقة». انا في حياتي لم أدلِ بحديث لجريدة الحقيقة! جريدة الحقيقة نشرت كلام الجزيرة، سجّلت حلقة الجزيرة ونشرته، وانا لم ارَ جريدة الحقيقة عندما نشرت هذا الكلام، لكني عرفت انهم

سجلوه ونشروه، وبعض الاسلاميين سجلوا نص الحوار وطبعوه في كتيب. وهذه كذبة ثانية.

ثالثاً: انني عرضت على نصر ابوزيد مخرجاً من مأزقه، هو عندما التقى بي قال: انت استاذنا وانا احترمك وانت موضوعي، لكني عاتب عليك انك نشرت بعض مقالات الكتاب في اثناء المحاكمة، وهذا اثّر في القضاة.

فنقلت له حقيقة انا اعلمها علم اليقين من المحامين الذين كانوا يدافعون في القضية؛ ان القضاة قرروا طوال مدة المحاكمة ان لا يقرأوا الصحف ولا المجلات ولا الكتب التي كتبت معه أو ضده، لا يقرؤون الاّ كتبه.

وهذه حقيقة تجعلنا نجلّ هؤلاء القضاة كي لا يتأثروا بما هو مثار حول قضيته فلم يقرأوا الاّ كتبه؛ قلت له هذا كي يعرف انها لم تؤثّر في القضاة.

رابعاً: اني لم اكتب عن نصر ابوزيد الاّ بعد ان اثيرت قضيته وذهبت الى القضاء؛ لأن قضيته أثيرت وانا كنت مريضاً وعملت عملية للغضروف، وكنت نائماً في السرير، ولا استطيع ان اجلس.

ولما اثيرت القضية وجاءتني الاذاعات وصوت امريكا لياخذوا مني تصريحات وانا نائم في السرير، وانا كانت عندي كتبه، كنت اجمّعها منذ ان عرفت من محمود امين العالم، وكنا نجلس في عزاء احد الماركسيين، وجاء نصر وسلّم على محمود امين العالم وسلّم عليّ، فأشار اليه وقال لي: هذا احسن مَنْ يحلّل النص. فأنا تصورته ناقداً ادبياً، لأنه لم يكن في ذهني ان القرآن يُشار اليه بكلمة «النص». فلما ذهبت الى معرض الكتاب وجدت كتابه مفهوم النص فبدأت اشتري كتبه لاني ادركت انه ماركسي، عندما يمدحه محمود العالم افهم هذه اللغة. فبدأت اشتري كتبه ولا أقرؤها.

فلما أثيرت القضية بدأت اقرأ كتبه، وكتبت هذا الكتيب، وقد رفضت التكفير، اذ كتبت اربع مقدمات للكتاب، مقدمة فيها رفض للتكفير تماماً ونهي عنه. ورفض لحد الردة. وكتبت لنصر ابي زيد اقول له اي الثوابت التي لا يجوز الخلاف فيها، موقفه من القرآن، موقفه من العقيدة، موقفه من الشريعة، موقفه من الوحي والنبوة والرسالة.

ثم اشرت الى مسائل خلافية، موقفه من الامام الشافعي، هذه امور لا قيمة لها، وهو فيها ناقل عن المستشرقين باخطائهم. يعني عندما يقول ان الامام الشافعي كان يشتغل عند الدولة الاموية، فهذا كلام «لامنس». الخطأ الذي وقع فيه هو نقله بحرفه، لأنه لا يقرأ وانما ياخذ من المستشرقين المقولات التي عفا عليها الدهر.

انا عرضت عليه مخرجاً من مأزقه، اخلاصاً مني لأمر انا أعتقده، انا اعرف انه ماركسي، ويفسّر الاسلام تفسيراً ماركسياً، ولكني اعرف انه متماسك فكرياً على عكس بعض الماركسيين الذين اصبحوا .حزب اسرائيل وحزب التنوير الغربي وامريكا، بينما هو ضد اسرائيل، وضد الهيمنة الغربية، ومع الفقراء والمستضعفين. انا افهم ان الماركسي المتماسك اقرب اليّ من الاسلامي الذي يُطبّع مع اسرائيل وينسحق امام الغرب، ولهذا عرضت عليه، فقلت له: انت تقول، لا اقصد! اذاً العبارة موهمة، فهمَ منها الناس ما لا تقصد. الحل هو ان تقول انك في الطبعة القادمة ستضبط هذه العبارات التي فهمَ منها الناس ما لا تقصد. اكتب لي وانا (وليس نحن) اجعل شيخ الازهر يصدر بياناً لصالحك؛ لأن اغلب الذين ازاملهم في الحياة الفكرية علاقتهم بشيخ الازهر علاقة سيئة، وبالتالي لا يمكن ان اقول له «نحن». يعني طارق البشري لا يطيق شيخ الازهر، محمد العوا لا يطيق شيخ الازهر، انما لان هناك علاقة بيني وبين الشيخ طنطاوي قلت له انا كفيل بأن اجعله.. قال:

هذا لا يكفي. قلت: سأجعل المحامين الذين كانوا يدافعون ضدك يقفون معك، ونحاول ان نفك وضعك، وتعود الى وطنك، والى الناس، لأنك لا تستطيع ان تعيش بدون ان تُحلّ هذه المشكلة. انت كنت في مصر وتركب مصفحات وزارة الداخلية، لكن الانسان الاعزل نفاك لأنك خرجت عن المنظومة المتفق عليها. قلت له هذا ونحن في السيارة قبل التسجيل، وقلت له في التسجيل والتسجيل شاهد، يعني هو يكذب في هذا الكلام الذي قرأته ولكن التسجيل شاهد. وعندما طرحت عليه هذا الطرح كما اقوله الآن سأله فيصل قاسم: انت مستعد يا دكتور نصر! قال: لم اقتنع بعدُ.

وعندما خرجنا من التسجيل عرضت عليه الأمر مرة اخرى، وكتب لي عنوانه على امل ان يرد، وأخذ عنواني، وعلمت بعد ذلك انه هاجمني عندما عاد الى هولندا، وهجومه قرأته في جريدة «الاهالي» اليسارية في مصر، اما انا فلم أعلّق و لم اقل حديثاً للحقيقة، وانما الحقيقة نشرت التسجيل كما هو.

وانا قابلته مرة اخرى بعد ذلك في عمان، كان مدعواً الى ندوة وانا كنت مدعواً ايضاً الى ندوة في عمان. وعندما دخلت الى المطعم وجدته يتحدث مع عبدالاله بلقزيز وكمال عبداللطيف، فسلّمنا على بعض، وقال لهم: الدكتور عمارة هزمني في الجزيرة، لأنه كان لابساً عباءة وجلابيّة (جلباب) وهذه تؤثر في الجمهور، فضحكت وقلت له: ولكنك تطيل لحيتك! والمفروض انك تؤثر في الجمهور اكثر..

التكفير والتفكير

○ هل تعتقدون ان منهج التكفير الذي يلجأ اليه بعض الاسلاميين منهج صحيح في الدعوة؟ وهل لجأ اليه النبي الاكرم

والانبياء عليهم السلام في دعوتهم؟ وهل يقبل منهج الدعوة في القرآن بهذه الروح، وكان الاسلاميين الآن مع الاسف الشديد تحولوا الى مجموعة من الارهابيين بايديهم هراوات وسيوف لجلد المفكرين وذبحهم؟

□ هذا ضيق صدر سببه خلل فكري من جانب، وسببه موقف النظم والحكومات من الاسلاميين، لأن الحكومات ايضاً تكفّر الاسلاميين، وعندما تستبعدهم وتستأصلهم تنجم عن ذلك ردود فعل كهذه.

انا كتبت «الاسلام والآخر مَنْ يعترف بمن ومَن ينكر مَن» من الناحية العملية الاسلاميون يستأصلون من المجتمع، وهذا يُحدث رد فعل عند الناس، فهناك تكفير سياسي، وتكفير حضاري وتكفير اجتماعي. في بعض البلاد المتدين لا يقوم بالتدريس والماركسي يدّرس ابناءنا. أليس هذا تكفيراً؟! أليس هذا استبعاداً؟ السجون تعج بالاسلاميين أليس هذا استئصالاً؟! انا اقول ان هذا خلل، وضيق أفق، وضيق صدر، وله اسباب فكرية، وله مقولات تراثية تغذيه، ولكن هذا مرفوض.

○ ألسنا كرجال فكر، وانت احد اعلام الفكر في العالم العربي نتحمل مسؤولية طرح ثقافة اخرى مناهضة لنزعات التكفير، التي تستانف الرياح المنتنة والعواصف الهوجاء في التاريخ الاسلامي، وما مارسه سلاطين الجور من استبعاد المفكرين وملاحقة الاحرار واضطهادهم في العصر الأموي وماتلاه؟

□ انا واحد من الذين ركزوا على هذا كثيراً، فعندما نشرت سلسلة الاعمال الكاملة لعلماء اليقظة والتجديد والاجتهاد كان هذا طرحاً وسطياً ومتوازناً ينفي التكفير، وعندما كتبت في كثير من كتبي تناولت هذا بشكل صريح، بل تعمدت

فيما كتبته عن نصر ابي زيد ان اجعل اربع مقدمات في الكتاب، منها فصل عن رفض التكفير، وجئت بما كتبه ابو حامد الغزالي: «لا يسارع للتكفير الاّ الجهلة. وان يفلت ألف مذنب خير من اراقة محجمة من دم امرئ مسلم». ونشرت كلام محمد عبده: «ان القول اذا احتمل الكفر من مائة وجه، واحتمل الايمان من وجه يُحمل على الايمان». ونشرت ما اتفق عليه علماؤنا: «اذا كان هناك كفر توصف المقولة بالكفر، ولكن لا يوصف القائل بأنه كافر؛ لأنه قد يكون لديه تأويل، حتى ولو كان فاسداً فينجيه».

هذا الكلام انا نشرته. وعندما كتبت عن نصر ابو زيد هاجمني الشيخ يوسف البدري على منبر المسجد، باعتباري أويّد الملاحدة والكفرة! لأني اقول لا تكفروه. وعندما كتبت هذا الكتاب لم اقل لنصر ابي زيد اني اكفرك، بل قلت له: انا ادعوك الى مراجعة هذه النصوص التي جمعتها لك في هذا الكتاب، والاشعري راجع موقفه، والقاضي عبدالجبار راجع موقفه، والامام الشافعي غيّر في مذهبه، وانا الذي اكتب لك راجعت مقولات وافكاراً لي. قلت له هذا في الكتاب.

○ البعض يقول: إن مساهمات الدكتور عمارة الاخيرة ربما كان لها أثر في تهيئة مناخ او ارضية لروح التكفير، التي تسود عند بعض المتطرفين الاسلاميين، بينما لو استمر الدكتور عمارة وواصل خطه الفكري السابق في احياء تراث عصر النهضة، لساهم في وقاية مجتمعاتنا من هذه المنزلقات، فإنه غادر منذ عشرين عاماً خطه الفكري الحر، ولم يعد يهتم بمثل هذه الاعمال التي نشرها، بل لم يجدد طبع هذه الاعمال! لأن البعض يعتقدون ان الدكتور محمد عمارة في

المرحلة السلفية الجديدة، وبعد ان غادر الاعتزال، بدأ يُنظِّر للتكفير بخلاف ما يقوله الشيخ يوسف البدري!

□ انا اعيد طبع ما كتبته عن المعتزلة دائماً وابداً، وسلسلة الاعمال الكاملة التي اصدرتها اعدت طبع أعمال محمد عبده في دار الشروق، واعدت طبع أعمال قاسم امين في دار الشروق، واعدت طبع كتاب علي عبدالرازق مع رد الخضر حسين عليه في كتاب معركة الاسلام واصول الحكم. وانا افتقر الى ناشر جريء ينشر الاعمال الكاملة. اخذت للافغاني نصوصاً فارسية لم تترجم للعربية وترجمناها، والآن في حقيبتي ما نشره السيد هادي خسروشاهي، ونحن نتعاون في جميع تراث الافغاني، وهو اتى بضياء الخافقين المجلة التي كانت تصدر في لندن، في حقيبتي الآن. انا بشوق الى ناشر يعيد نشر الطهطاوي، لأني ارى ان الطهطاوي يرد على العلمانيين، ويرد على الاسلاميين الذين يكفرون الطهطاوي ويعتبرونه متغرباً.

اذاً هذا الكلام لا اعتقد له ظل من الحقيقة. قد يكون بعض الناس يتصور ان تركيزي في الفترات الاخيرة على نقد الغلو العلماني فيه مهادنة للتيار الاسلامي على حساب المقولات التي يطرحها، لكني اقول لك بصراحة انا عندما ناظرت فرج فودة وكسرت شوكته فتح لي هذا قلوب الشباب الاسلامي بشكل غير متصور.

○ البعض يتصور ان اغتيال فرج فودة انت من الذين ساهموا في تهيئة مناخ له، ويقولون: ان المفكر الحر لا يمارس عملية ذبح الناس!

□ هؤلاء كذبة! انا دعيت للشهادة في قضية فرج فودة، ومنعني المرض من ان احضر، وكنت اتحدث مع الشيخ الغزالي، فقلت له: المحامون دعوني الى الشهادة في

قضية فرج فودة، فقال: نحن كنا سوياً فأذهب أنا! فالمحامون دعوا الشيخ الغزالي ليذهب الى المحكمة. قبل ان يذهب للمحكمة بيوم - وانا لم اكتب هذا قبل هذا الحديث - تكلّمت مع الدكتور محمد سليم العوا بالتلفون، وقلت له: ان الشيخ الغزالي رجل عاطفي، وأنا اخشى انه في المحكمة يُستدرج فيكفّر فرج فودة، فمرّ علي الدكتور العوا، وذهبنا نحن الاثنين الى الشيخ الغزالي في الليلة السابقة على ذهابه الى المحكمة، وقلت له: يا مولانا انا سألت فرج فودة في مناظرة الاسكندرية ثمانية اسئلة هو وفؤاد زكريا: هل الاسلام عقيدة وشريعة ام عقيدة فقط؟ هل العقيدة ملزمة مثل الشريعة أو غير ملزمة؟... كل هذه الاسئلة اجاب عنها بالايجاب، الاسلام عقيدة وشريعة، والشريعة ملزمة. لكن فؤاد زكريا تهرّب، رفض ان يجيب عن الاسئلة، فقلت للشيخ الغزالي: طالما ان الرجل يُعلن هذا لا يمكن لانسان ان يكفّره، والشيخ الغزالي في شهادته لم يكفره.

انت تستطيع ان تقرأ نص شهادة الشيخ الغزالي نشرها الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه الشيخ الغزالي كما عرفته، ونشرها اناس آخرون.

اذاً هؤلاء يكذبون، ليس عليّ فقط، وانما يكذبون على الشيخ الغزالي، في اننا كفّرنا فرج فودة! انا حاورت فرج فودة ولم اكفره، انا اوّل من هاجم جماعات العنف، انا اول من كتب نقداً لكتاب «الفريضة الغائبة» بعنوان كتاب الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم.

○ يقال: انك كنت من دعاة حرية التفكير وتناهض التكفير في مرحلتك الاعتزالية!

□ هذا في الثمانينيات لتيار الجهاد بعد اغتيال السادات، في الوقت الذي كنت اكتب فيه ضد سعيد العشماوي وامثاله كنت انشر هذا. الآن نفس الشيء، هل

عندما ندافع عن حق التيار الاسلامي بأن يكون له وجود سياسي، هل هذه سلفية؟ هل هذه ردة؟! شذاذ الآفاق وكل الوان الطيف الفكري لها وجود شرعي في الامة الاسلامية، والاسلاميون وحدهم معزولون، واذا دافعنا عن حقهم كما ندافع عن حق حزب الوفد، وحزب التجمع، نحن ندافع عن حق الحزب الشيوعي في ان يكون له حزب في الدولة الاسلامية، ألا يحق لنا ان ندافع عن وجود الاسلاميين كوجود شرعي؟ هل تعتبر هذه سلفية وردة؟! انا اتصور ان هذه الامور قد لا تستحق المناقشة.

○ فرج فودة مسلم ام قبطي؟

❑ مسلم، وانا سمعت من الاقباط، كنت في الكنيسة القي محاضرة وكان يجلس معي رجل يعتبر الرجل الثاني في الكنيسة، فسألته قلت له: هل تطيقون ان احداً يمس البابا شنودة؟ قال: لا. قلت: فرج فودة كتب عن شيخ الازهر شيخ الاسلام كلاماً بذيئاً لدرجة ان الناس ارادوا ان يرفع عليه الشيخ جاد الحق قضية فرفض جاد الحق.

فودة كتب في صحيفة «الاهالي» ضد الشيخ جاد الحق كلاماً غاية في البذاءة، يقول له: انت رجل سمين تأكل السمنة والمفروض ان تجلد، إحمد ربنا ان الدولة تعطيك مرتّبك... وكلام من هذا القبيل...

قلت له – للقبطي – : كيف تصفّقون له في عيد الاقباط كما لم تصفقوا لكاتب؟ هل يصح هذا؟ فاعتذر الرجل.

وكان يجلس في جانبي رجل قبطي فقال لي: انا عندما رأيت فرج فودة رشح نفسه للانتخابات كنت متصوراً انه قبطي متعصب يسيء للعلاقة بين المسلمين والاقباط! اسمه فرج علي فودة ولكن «فرج فودة» اسم يمكن ان يحمل انه قبطي.

كان ألعن ليس من الاقباط، بل من الصهاينة، لأنه كان يدافع عن اسرائيل، ويطلب توجيه الجيش المصري لمحاربة السودان. وانا واجهته بهذا في المناظرة، فقلت له: انت تقول: اننا كنا نريد القاء الاسرائيليين في البحر وكانوا يريدون السلام...

انا عندي شريط بصوته يستغيث بالغرب من الاسلام والاسلاميين، ومع ذلك لم نكفره، وانما حاورناه بصبر شديد وكسرنا شوكته. انت لو رأيت شريط مناظرة معرض الكتاب ونحن نشرناها، ونُشرت في العالم كله بالفيديو، ونشرت في عدة طبعات في كتاب، ونشرته عدة دور، نشرنا المناظرة وفي طبعة منها عليها تعليقات لصلاح الصاوي. نشروها في دور عادية ايضاً، وعملت عملاً كبيراً، والفيديو انتشر في العالم كله.

اردت ان اقول: اننا حاورناه ولم نكفره، وهو رجل لا يستحق، لأنه كان صعلوكاً، ولم يكن اكثر من صعلوك، لا هو مفكر، ولا هو سياسي، وانما مشاغب مستفز.

O شكراً لصبركم وسعة صدركم، وكنا نود أن لا يشذ بنا الحوار عن المشاغل المعرفية لعلم الكلام الجديد، غير ان الكلام يجر الكلام قادنا الى الحديث عن قضية التكفير، والتي هي قضية كلامية فقهية تتطلب الكثير من البحوث والمناقشات الجادة.

الهوامش

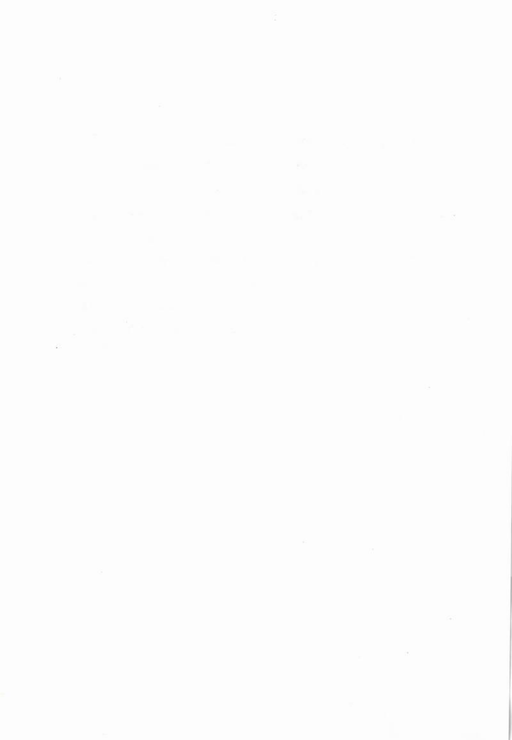
(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣٢. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة- الثالثة- دار المعارف ١٩٩٩.

(٢) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٤-٩. صعبة القاهرة ١٩٠٧.

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق. ص ٣٣.

(٥) انظر: بيكر (كارل هينرسن) (١٨٧٦- ١٩٢٩م) «وارث ووارث» ترجمة: د. عبدالرحمن بدوي- ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ٧، ٩، ١١ طبعة القاهرة ١٩٦٥م. وكذلك: نلينو (١٨٧٢-١٩٢٨م) «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» المصدر السابق. ص ٢٧٧- هامش (١) و (٢).



الكلام الجديد في ايران

حوار مع:

الاستاذ مصطفى ملكيان

الكلام الجديد والكلام القديم

○ يرى بعض الباحثين أن التجديد في علم الكلام ليس سوى اضافة مسائل جديدة الى الإطار المعروف لعلم الكلام التقليدي، وعليه كلما أضيفت مسائل مستحدثة الى علم الكلام، تجدّد هذا العلم. في حين يذهب فريق آخر الى أن مفهوم التجديد لا ينحصر بالمسائل الحديثة التي تُلحَق بالعلم، وإنما يطال التجديد: أهداف العلم، ومناهجه، ومواضيعه، وقبلياته، وهندسة نظامه المعرفي.

ما هو أساساً معنى التجديد في علم الكلام، وهل هو مفهوم نسبي ذو مراتب يختلف باختلاف الأحوال الثقافية والحضارية من عصر الى عصر؟

□ النقطة الأولى التي يجب الإشارة إليها هي أن علم الإلهيات المسيحية في العالم الغربي (اوروبا وامريكا الشمالية) سواء الإلهيات الكاثوليكية أو الإلهيات البروتستانتية، نما وتطور بصورة تدريجية بطيئة، شأنه في ذلك شأن العلوم والمعارف الأخرى.

إن حركة تطور أي علم من العلوم من البطء واللامحسوسية، بحيث لا يستطيع أحد الزعم أن العلم الفلاني كان قبل التاريخ الفلاني قديماً وغدا بعده جديداً.

الأمور التي تتطور بشكل تدريجي بطيء من دون قفزات لحظية، لا يمكن توزيعها الى مرحلتين متمايزتين، وهي في ذلك كالابن الذي يعيش مع أمه وأبيه منذ ولادته وحتى سن الخامسة والثلاثين مثلاً. إنهما يريانه كل يوم وكل ساعة، لذلك لا يشعران أنه سَمُن في هذه اللحظة أو ضعف في تلك الساعة، أو تغيّر لون شعره في الدقيقة الكذائية، لذلك إذا أردنا تقرير محطات لحياة هذا الابن، فإن والديه على الأقل لن يستطيعا تقرير مثل هذه المحطات، أو حتى الشعور بها. أما غيرهما من الناس إذا رآه في الثالثة من عمره ثم سافر الى بلاد أخرى وعاد بعد ٢٥ أو ٣٠ عاماً، لم ير خلالها أية صورة لهذا الطفل ولم تكن له به أية صلة، فعندها سيجد الفوارق والتغييرات من الكثرة بحيث يتصور نفسه أمام موجود آخر تماماً، وسيقول في نفسه: إذا كان ذلك الطفل (وليكن اسمه علياً)، فمن هو عليٌّ هذا؟ وإذا كان هذا هو علياً، فمن هو ذلك الطفل الذي شاهدته قبل ٢٥ سنة؟ وبهذا سيكون هذا الإنسان ظاهرة جديدة تماماً لمن فارقه ٢٥ عاماً، بخلاف الحالة بالنسبة لأبويه، والسبب هو أن الاختلاف بين ما عليه الإنسان في سن الخامسة والثلاثين وما عليه في سن الثالثة اختلاف هائل.

وهذا ما يمكن سحبه على جميع الظواهر الأخرى، فبذرة البطيخة إذا جلسنا أمامها وهي بقطر نصف سنتيمتر مثلاً، ونظرنا إليها بعد أن تنبت وتنمو وتُثمر وتكبر وتصبح بقطر نصف متر ووزن عشرة كيلوغرامات، لن نشعر كيف نمت هذه البطيخة ابداً، وإنما نشعر بالنمو حينما نقارن بين بذرتها الصغيرة وحجمها النهائي الكبير، عندها سنكون أمام شيء جديد، ونسأل؛ إذا كانت تلك البذرة الصغيرة بطيخة، فما هي هذه التي أمامنا، وإذا كانت هذه بطيخة، فماذا كانت تلك؟ أما إذا لم ننقطع عن مراقبة هذه الثمرة، فلأن نموّها تدريجي بطيء جداً، لن

ننتبه إطلاقاً الى مراحل نموها، ولن نستطيع تقسيم هذا النمو الى مراحل قديمة وجديدة، بمعنى أن أيّاً من مراحلها لن تكون جديدة أو قديمة.

ولقد نمت الالهيات المسيحية في الغرب كأية ثمرة تنمو بشكل تدريجي، غير محسوس، لذلك لا يعرف الغربيون أنفسهم شيئاً باسم «الإلهيات الجديدة» أو «الكلام الجديد» بل لا يوجد هنالك شيء باسم الإلهيات الجديدة والإلهيات القديمة، ففي لغتهم لا نصادف مثلاً تعبير *(new theology)* أو *(old theology)* أو *(modern theology)*، فقد كانت هذه علوماً تطورت باستمرار وبالتدريج، ولا يستطيع أصحابها اتخاذ نقطة معينة، ليقولوا: إنها النقطة الفاصلة بين القديم والجديد.

إن مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الايرانيين في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيين. أما السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أن الكلام الإسلامي توقّف عن النمو في نقطة زمنية معينة، لم يتطوّر بعدها كذلك التطور الذي بقي مضطرداً في الإلهيات الغربية. لقد مرّ الكلام الاسلامي بفترة سبات طويلة، لم يصحُ منها إلاّ قبل فترة وجيزة نسبياً، حيث تعرّف المسلمون على نتاجات الإلهيات الغربية (المتطورة) فكانوا كمن يشاهد فجأة «علياً» بعد ٢٥ عاماً من الانقطاع، فيكون مستعداً جداً للقول بعليٍّ قديم وعليٍّ جديد.

المسلمون أيضاً حينما اطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيات المسيحية تساءلوا؛ إذا كان هذا كلاماً، فما ذلك الذي كان لدينا قديماً؟ وإذا كان ذلك كلاماً، فما هذا الذي نراه اليوم؟ ومن هنا عمدوا الى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعةً، فقالوا؛ إلهيات تقليدية أو كلام قديم، وإلهيات حديثة أو كلام جديد. وبالتالي فإن تعبير «الكلام الجديد» لا يوجد إلاّ في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصاً في ايران حالياً.

نعم ثمة في الغرب اصطلاح *modern theology*، لكنهم لا يقصدون به وجود متألهين منشغلين بعلم اسمه الإلهيات الجديدة، مقابل متألهين يعملون في علم باسم الإلهيات القديمة، وإنما يستعمل ذلك كما يقال: الكيمياويون الجدد، أي الكيمياويون في القرن العشرين، أو علماء الرياضيات الجدد، بمعنى علماء الرياضيات المتأخرين في القرن العشرين.

فالمتألهون الجدد هم الذين يكون الحاضر زمنهم، كما سيكون متألهو القرن الحادي والعشرين جدداً بالنسبة لذلك القرن، ويعود متألهو القرن العشرين سلفاً.

إنها مجرد قضية زمانية، ولا تعني وجود تصور لدى الغربيين عن شيء اسمه علم الكلام الجديد، وهم في ذلك، كما يقولون: فيزياويون جدد، ولا يرومون من قولهم وجود فيزياء جديدة وفيزياء قديمة، بل يقصدون فقط الفيزياويين المعاصرين.

والآن يمكن إعادة صياغة السؤال المطروح بالشكل التالي: ما هو الشيء الذي نسميه اليوم في ايران كلاماً جديداً؟ وما هي فروقه عمّا نعتبره كلاماً تقليدياً أو قديماً؟

إن ما نطلق عليه اليوم في ايران اسم الكلام الجديد هو بالضبط الإلهيات المسيحية الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل،الرامي الى مطابقتها مع العقيدة الاسلامية. وأعود للتأكيد أن هذا الجرح والتعديل والتحوير ضئيل جداً. والسبب في ضآلته يعود الى عدم وجود فوارق كبيرة أساساً بين الاسلام والمسيحية، كتلك التي بين الاسلام والبوذية مثلاً. فالمسيحية واليهودية والاسلام كلها بالتالي اديان ابراهيمية توحيدية، توجد بينها أوجه شبه واشتراك كثيرة، لذلك حينما تدخل الالهيات المسيحية المعاصرة الى ثقافة مثل الثقافة الايرانية ، لن تحتاج لسوى قليل من الجرح والتعديل.

هذه هي حقيقة ما يسمى حالياً في محافلنا بالكلام الجديد، إنه في الواقع الالهيات المسيحية المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلية، وتم تطبيقها مع المسائل والاشكاليات الخاصة بالثقافة الاسلامية عموماً، والاشكاليات المطروحة في ايران على وجه الخصوص.

أما هل يكمن الفارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي في إلحاق عدد من المسائل فقط بعلم الكلام، أم هنالك تغييرات من نوع آخر، فضلاً عن المسائل الجديدة (الكثيرة طبعاً) التي ألحقت بعلم الكلام ليكون جديداً؟ هنا يجب القول: إن الفوارق لا تتلخص بمجرد إضافة مسائل أخرى الى علم الكلام، وإنما ثمة تغييرات من سنخ آخر، أعرضها بالشكل التالي:

الفوارق في الأهداف

كل ما كان يقدّمه الكلام القديم للثقافة الدينية هو الدفاع عن تعاليم مذهب معين، فالمتكلم الامامي يدافع عن تعاليم مذهب الامامية، قبال المعتزلة والأشاعرة والخوارج، والمتكلم الاعتزالي لا يدافع عن غير العقيدة الاعتزالية، في مواجهة الإمامية والاشاعرة والخوارج، أي أن الكلام القديم كان ذا ماهية دفاعية، بالرغم من خوضه في مقدمات الدفاع، التي قد تبتعد شيئاً ما عن الطابع الدفاعي، لكنها بالتالي مقدمات لما تحتاجه عملية الدفاع، ولا تتسع إلاّ بمقدار حاجة الدفاع ومقتضياته.

أما الكلام الجديد فإن الدفاع عن العقيدة يعد أحد أهدافه ولا يمثل جميع مراميه، بل إنه لا يمثّل حتى أهم تلك الأهداف، وإنما يضطلع بمهام أخرى أهمّ وأعمق. وهذا أول الفوارق بين الكلام الجديد والكلام التقليدي.

إن أول ما ينهض به المتكلم، وبتعبير أدق «المتأله» في الكلام الجديد هو إعطاء

نظام ونسق متماسك لمجموعة تعاليم النصوص المقدسة والدين والمذهب الذي ينتمي إليه. وبكلمة مختصرة، مهمته الأولى «تنظيم القضايا الدينية والمذهبية» بمعنى إعادة صياغتها داخل منظومة معرفية متناسقة.

المهمة الثانية التي يضطلع بها هي شرح المفاهيم الدينية، وتبيان المقصود منها بالضبط. وبعبارة أخرى؛ إيضاح ما تريد أن تقوله التعاليم الدينية والمذهبية.

العملية الثالثة التي يجب أن ينهض بها هي إقامة البراهين على قضايا الدين، والاستدلال لصالحها.

والوظيفة الرابعة تتمثل في الدفاع عن تعاليم الدين، قبالة المعارضين.

وترون أن الكلام الجديد يتضمن الدفاع أيضاً، لكنه هذه المرة أحد المهام المناطة بالمتكلم، وليس جميعها أو أبرزها.

الفوارق في المنهج

هنالك اختلافات مهمة بين المنهج الذي يتخذه علم الكلام الجديد، والمناهج التي كانت دارجة بين المتكلمين السلف، فالمنهج الكلامي القديم كان في الغالب منهجاً عقلياً، الى جانب المنهج النقلي الذي كان معتمداً أيضاً في بعض أجزاء الكلام القديم. لقد كانت أدلة الكلام القديم إما عقلية بالمعنى الخاص، وإما نقلية بالمعنى التعبدي، أي الاستشهاد بالآيات والروايات.

اما في الكلام الجديد، فقد تطورت المناهج واتسعت بشكل كبير، فإلى جانب الاسلوبين اللذين استخدما باستفاضة في الكلام القديم، يستند الكلام الجديد في الكثير من الحالات الى الأساليب والأدلة التجريبية، مضافاً الى إفادته الملحوظة من الأدلة التاريخية والشهودية. والنتيجة هي أن المناهج التي يعتمدها المتكلم الجديد اكثر تنوعاً وعدداً مما كان يستخدمه المتكلم التقليدي.

الفوارق الموضوعية

بين الكلام الجديد والكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضيع التي يتناولها كلٌّ من العلمين.

لقد كان الدفاع الكلامي في الماضي دفاعاً واقعياً في معظمه، فقد كان كل همّ المتكلم القديم التدليل على أن القضية الفلانية الواردة في النص الديني مطابقة للواقع، أي صحيحة. وهذا ما يسمى بالدفاع الواقعي، وهو المعني قبل كل شيء ودون كل شيء باثبات صدق القضايا الدينية والمذهبية.

أما الدفاع العملي أو البراغماتي فلا نعثر له على أثر في الكلام القديم، بينما نجده يحتل مساحة واسعة من الكلام الجديد الى جانب الدفاع الواقعي، بل إن الدفاع البراغماتي يزحف يوماً بعد آخر ليتبوأ موقعاً أعظم بكثير مما يشغله الدفاع الواقعي.

ولا أريد هنا الخوض في خلفيات وأسباب انحسار الدفاع الواقعي وتنامي الدفاع البراغماتي، لكنني أود التأكيد على وجود هذه الظاهرة فقط.

الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي

ما هو الفرق بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي؟

الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أي أنها مطابقة للواقع، أو هي بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتي لا يبحث في صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض في أن الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

الدفاع الواقعي يقرر أن هذا القول صادق، أو أنه كاذب، وثبت مثلاً أنه

حقيقي ومطابق للواقع، وأن الذهاب الى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أما الدفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسية لغير المعتقدين بها أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة في الكلام الجديد.

فمثلاً حينما يقول القرآن الكريم: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ قد يدور النقاش، تارة حول صحة هذه القضية، ومطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. وتارة قد يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضية، فهل حياة المعتقدين بها أفضل من حياة غير المعتقدين، أم العكس هو الصحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله أوسع بكثير من الكلام التقليدي؛ لأنه يتضمن الدفاع البراغماتي الى جانب الدفاع الواقعي.

وثمة ناحية أخرى تجعل دائرة الجديد أوسع من القديم، هي أن السلف حتى حينما كانوا يدافعون واقعياً لم يكن دفاعهم ينتظم جميع القضايا الدينية والمذهبية، وإنما كان يشمل القضايا الإخبارية فقط، دون القضايا الانشائية، بينما الكلام الجديد يتطرّق للقضايا الانشائية ويدافع عنها، ناهيك عن قضايا الدين الإخبارية.

وهناك وجه ثالث لتفوق موضوعات الكلام الجديد كماً ونوعاً على الموضوعات المشتغل بها في الكلام التقليدي، وهي أن المتكلمين الماضين حتى في اقتصارهم على الدفاع الواقعي عن القضايا الدينية الإخبارية، لم ينتظموا كل هذا النوع من القضايا، وإنما نراهم دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالباري عزوجل ذاتاً وصفات وافعالاً، وبالنبوة العامة والخاصة، وبالمعاد.

ولا نقف على أثر لباقي القضايا الدينية والمذهبية في الكتب الكلامية القديمة. بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية، وسواء كانت قضايا إخبارية مهمة، أو غير مهمة، بتصوّر القدماء.

والنتيجة هي أن الكلام الجديد يختلف عن الكلام التقليدي في: أهدافه، ومناهجه، ومواضيعه، ومسائله.

القبليات بين الكلام التقليدي والكلام الجديد

○ هل تختلف قبليات الكلام القديم عنها في الكلام الجديد؟

□ هنا ايضاً يمكن الاجابة بالايجاب إجمالاً، فقبليات الكلام القديم تختلف الى حدٍ ما عن قبليات الكلام الجديد. لقد كان الكلام القديم «إلهي المحور» بينما نرى الكلام الجديد «إنساني المدار». ولأن الله تعالى هو محور الكلام القديم، فحينما كانوا يريدون تحرير الرسائل الكلامية يبدأون أولاً باثبات وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله. بعدها يقولون: إن من أفعال الله هداية البشر، ثم يتطرقون الى السبل التي تتم بها عملية الهداية. وحينما يكون السبيل الى ذلك هو الوحي، ينتقلون الى موضوع الوحي والنبوة، ومن النبوة العامة الى النبوة الخاصة، و... الخ.

أما الإلهيات الحديثة فلا تبدأ تسلسلها من الله تعالى، وإنما تبدؤه بالانسان، فتعمد الى تكوين علم إنسان معين أو معرفة خاصة بالانسان، ثم تقول: إن لهذا الانسان حاجات ذات مراتب، وتالياً تقرر أن جملة من الحاجات الانسانية يلبّيها الدين دون غيره من الظواهر، ومن هنا تدخل الى بحوث الدين.

وهكذا فالكلام الجديد والقديم مختلفان طبعاً من حيث القبليات.

O وماذا عن التفاوت بين لغة الكلامين...؟

□ لا أفهم بالضبط ما هو المقصود باللغة هنا، فإذا كان المراد أسلوب تحرير الكتب الكلامية القديمة وفوارقه عن أسلوب كتابة المؤلفات الكلامية الحديثة، ينبغي القول: إن ثمة طبعاً تباينات واضحة على هذا الصعيد. الكتب الكلامية التقليدية نادراً ما تتطرق للشؤون العملية، بينما تدرس المؤلفات الكلامية الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض، والشؤون العملية هذه غير الدفاع البراغماتي الذي اسلفنا الحديث عنه، فالشؤون العملية هنا يمكن مناقشتها بطريقة واقعية، ويمكن مناقشتها بأسلوب براغماتي.

وأما إذا كان المراد باللغة شيئاً آخر، فلا أدري ماذا يمكن أن يتبعه من تفاوتات؟

O هل الكلام الجديد مفهوم نسبي ذو مراتب؟

□ لاشك في ذلك. الكلام الجديد اليوم سيكون قديماً بعد ٢٠٠ سنة، والكلام القديم اليوم لم يكن كذلك قبل ٢٠٠ أو ٣٠٠ أو ٥٠٠ عام. وعليه فالقدم والجدة حالتان مرتبطتان بالزمان تماماً.

O والهندسة المعرفية...؟

□ لا أفهم بالضبط معنى الهندسة المعرفية، وسأذكر شيئاً قد يكون هو المراد بالهندسة المعرفية، رغم ما يكتنفه من غموض.

إذا كان المقصود مكانة علم الكلام الجديد بين العلوم، وما هو الفرق بين هذه المكانة، ومكانة الكلام القديم بين العلوم القديمة؟ فالواقع أن الكلام الجديد اليوم جزء من علم الدين يرتبط بستة أجزاء أخرى، هي:

١- علم نفس الدين.
٢- علم اجتماع الدين.
٣- تاريخ الأديان.
٤- علم الأديان المقارن.
٥- انثروبولوجيا الدين (علم إنسان الدين).
٦- فلسفة الدين.

هذه ستة مجالات أو ستة أجزاء تتعاطى باستمرار مع الكلام الجديد، إذن هندسته المعرفية هي كونه ذا مكانة بين العلوم التي تدرس الدين، فهو يتعاطى وإياها باستمرار.

ولكن ربما كان المراد بالهندسة المعرفية شيئاً آخر، هو علاقة الكلام الجديد بالعلوم التي لا شأن لها بدراسة الدين. وهنا ينبغي القول: إن الكلام الجديد يستفيد من جميع فروع الفلسفة، لاسيما فلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة الدين، وفلسفة النفس أو فلسفة الذهن وفلسفة المعرفة، وفلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

بيد أن استهلاكه لا يقتصر على الفروع الفلسفية، وإنما يستفيد أيضاً من العلوم التاريخية، والعلوم التجريبية خصوصاً الفيزياء. كما ينتفع من معطيات علم النفس وعلم الاجتماع. بل إنه يستفيد حتى من العلوم الشهودية، أي من أجزاء مما نسميه العرفان.. علم الكلام الجديد يتعامل ويتعاطى مع كل هذه العلوم والمعارف.

O البعض يرى أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، في حين يذهب آخرون الى أن تحديد مؤسس بعينه لهذا العلم رأي لا يتنسجم وحقائق التاريخ، وينم عن جهل بالمعنى الواقعي للتجديد في علم الكلام...

من هم أبرز الذين ساهموا في العصر الحديث في إرساء قواعد الكلام الجديد؟

□ أعتقد أساساً أن علم الكلام الجديد ليس علماً مستقلاً، ليقال: إن مؤسسه فلان من الناس، فالعلم الذي يمكن أن يكون له مؤسس هو العلم المستقل، والاستقلالية هنا أحد الشروط اللازمة لامكانية وجود مؤسس، وليست شرطاً كافياً، وما لم يكن العلم مستقلاً لا نستطيع القول: إن له مؤسساً، فحينما نقول مثلاً: إن مؤسس المنطق أرسطو -بغض النظر عن صحة هذا القول أو سقمه- نكون قد افترضنا مسبقاً أنه علم مستقل. بينما علم الكلام كان موجوداً على طول التاريخ، وتطوراته الحالية تسمى علم الكلام الجديد، وبهذا لا أرى أساساً امكانية القول بمؤسس لهذا العلم.

أما حول السؤال عن أبرز الشخصيات المساهمة في الكلام الجديد، فقد قدّمت في الجواب عن السؤال الأول، أن الكلام الجديد هو في الواقع الصورة المحلية للإلهيات المسيحية المعاصرة، وعليه إذا أردنا الاستفسار عن ألمع الشخصيات الكلامية الجديدة، ينبغي أن نرى من هم أبرز المتألهين المسيحيين المعاصرين.

من هنا أقول: إن الوجوه المهمة في الالهيات المسيحية المعاصرة وجوه بروتستانتية، وقد ذكرت في مقال «معطيات الوحي واكتشافات الانسان» المنشورة في مجلة «كيان» أربعة من ابرز هذه الأسماء هم؛ تيليش، وبارت، وبونهافر، ورانر.

○ ما هو تاثير معرفة المسلمين بالعلوم الحديثة في خلق توجهات جديدة داخل علم الكلام الاسلامي؟

□ لقد كان الأثر الذي تركته العلوم الحديثة على كلام المسلمين بعد تعرفهم عليها، شبيهاً بأثر هذه العلوم على الكلام المسيحي إثر اكتشاف النصارى لها، ففي

الغرب، حينما بدأت العلوم الحديثة بالظهور منذ ٤٠٠ سنة تقريباً، وانطلقت الفلسفة الحديثة مع فرانسيس بيكون وديكارت، تركت هذه العلوم والفلسفات بصماتها على الالهيات المسيحية، ومثل هذه البصمات كان لابد أن تتركها العلوم والفلسفة الحديثة على علم الكلام الاسلامي، حينما تعرّف المسلمون على هذه العلوم طوال العقود الأخيرة.

وإذا سأل سائل؛ هل يمكن تلخيص هذا التأثير؟ أجيب: نعم، يمكن تلخيص فعل العلوم والفلسفة الحديثة في علم الكلام الجديد بالنحو التالي:

١ـ تكريس العقلانية والنزعة الطبيعية

يبدو أن أول أثر يتركه تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في كلامهم، هو تقليص حجم الاعتماد على النقليات والتعبديات. وبعبارة ثانية فإن المعرفة بالعلوم الحديثة تُضعِف من الإلهيات الدوغماطيقية الجزمية، وتقوّي الإلهيات الطبيعية والعقلية. وهذا ما حصل في الغرب أيضاً، فإنه كلّما أوغلنا في العلوم والمعارف الحديثة اشتد اندفاعنا ذهنياً وعاطفياً صوب الإلهيات العقلية والطبيعية، وزاد عزوفنا عن الإلهيات التعبدية الجزمية.

٢ـ انحسار قيمة العلوم التاريخية

الأثر الثاني هو الاستغناء التدريجي عن العلوم التاريخية، فالكلام الاسلامي تستند أجزاء منه على أحداث تاريخية وقعت في صدر الاسلام، وتمخضت عن ظهور المذاهب الاسلامية المختلفة، التي كان لكل واحد منها مدرسته الكلامية الخاصة. وأتصور أن تعرف المسلمين على المعطيات العلمية الجديدة سيقلّل في المستقبل اعتمادهم على هذه الأحداث التاريخية، وعلى العلوم التاريخية بصفة عامة.

إن جانباً من الكلام الاسلامي يناقش أحداثاً تاريخية محاولاً إثبات وقوعها أو عدم وقوعها، واكتشاف الآثار التي تترتب عليها إذا كانت قد وقعت فعلاً، في حين يبدو أن مثل هذه المناقشات ستنحسر مستقبلاً، والسبب يمكن أن يطرح في شقين:

الأول: تطور العلوم والمناهج الحديثة، وخصوصاً المعرفة العميقة بمناهج العلوم التاريخية أثبتت أن حقائق التاريخ تبقى دائماً احتمالية، ولا مجال للجزم في العلوم التاريخية، ولا يمكن التيقّن من شيء. والذي يعي هذه المسألة لن يربط أبحاثه بأمور متنازع عليها، يعلم مسبقاً أن كلا طرفي النزاع لن يستطيع إثبات رأيه فيها بشكل قطعي، وإنما سيميل الى ما يمكنه إثباته بأسلوب معقول، لا إلى المسائل التي مهما بحثت ودرست بقيت فيها نسبة من الغموض والجهل.

والثاني: لا تتدخل البحوث التاريخية في تمتين الحالة المعنوية التي ينشدها الانسان المعاصر، فالإنسان اليوم يريد المعنوية من الدين، والمعنوية غير موقوفة على أية حادثة تاريخية، لهذا أتوقع انكماش الاهتمامات التاريخية في علم الكلام خلال العقود المقبلة.

٣ـ تعميق الحالة التبيينية في الكلام الجديد

الظاهرة الأخرى التي ستتكرّس بفعل التعرف على العلوم الجديدة، تضعيف الجنبة الدفاعية *(Apologetics)* في علم الكلام، وتطوير الجنبة التبيينية فيه، فبدل أن يستغرق الكلام في الدفاع عن تعاليم الدين ومهاجمة تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال.

٤ـ دعم النزعة البراغماتية

الاثر الرابع يتمثل في تزايد التشديد على الآثار العملية لتعاليم الدين، والاهتمام بدراسة هذه الآثار واثباتها، والكشف عن جوانب جديدة من المكاسب الروحية والنفسية والحياتية التي تتحفنا بها التصورات الدينية.

٥ـ محورية القيم المعنوية

الأمر الآخر الذي يبدو أن الإلهيات ستتصف به مستقبلاً، إثر انفتاح أربابها على العلوم والفلسفة الحديثة، هو تكريس أرجحيّة الحالة المعنوية على التدين بمعناه الخاص.

وبتعبير آخر، فإن المسلمين سيفهمون يوماً بعد يوم تبعاً للحركة الفكرية العالمية، أن جوهر الدين ولبابه نوع من الأخلاق العرفانية العميقة؛ لذلك سيتحركون باتجاه تمتين الأسس النظرية لهذه الأخلاق العرفانية. وأتصور أن جميع الموانع التي تقف في وجه هذه الأخلاق العرفانية ستزول تدريجياً ويقل الاهتمام بها.

وإذا سنحت الفرصة سأدلل بطائفة من الشواهد التاريخية، كيف أن المتكلمين المسلمين اهتموا في عصر من العصور غاية الاهتمام بمسألة معينة، بينما فقدت في عصر آخر أهميتها تلك، وهذا لا يعني أن متكلمي العصر الآخر أنكروها، وإنما فقدت بالنسبة اليهم أهميتها البالغة التي كانت تتمتع بها في الماضي، فمثلاً كان عالم الكلام يركّز في زمنٍ ما على معراج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أما اليوم فلا يوجد بين المتكلمين من يناقش هذه المسألة، وليس ذلك نتيجة انكار المتكلم المعاصر لهذه الحادثة، بل لأن تلك الحادثة لا تلعب دوراً كبيراً في تشكيل النزعة المعنوية التي يتوخاها من الدين.

٦ـ دنيوية الكلام الجديد

التفاوت الآخر الذي أرى أن كلامنا سيكتسبه بالمقارنة مع الكلام القديم، أنه سيصبح بمعنىً من المعاني «علمانياً». والمعنى المشار إليه هو أنه بدل أن يتطرق الى ما يمكن أن يفعله الدين لحياتنا بعد الموت، سيتناول ما يمكن أن يقدمه الدين لحياتنا الحالية في هذا العالم.

وهذا لا يعني أبداً أن الكلام الجديد ينكر الآخرة، كما لا يعني أن حياة ما بعد الموت لن تمثل همّاً من هموم إنسان المستقبل، لكنه يعني بالضبط أن على الدين أن يفي بوعوده «النقدية المعجّلة» حتى نناقش بعد ذلك وعوده «القرضية المؤجّلة». فإذا لم يفِ بوعده النقدي، فمن باب أولى لن يثق أحد بوعوده المؤجّلة.

بهذا المعنى تتكرس دنيوية علم الكلام وعلمانيته، أي سيركّز رجاله على منافع الدين وضروراته الدنيوية. وإذا أصبح علم الكلام دنيوياً فسيظهر له فارق آخر مع الكلام القديم، هو اهتمامه البالغ بالانسان والطبيعة الانسانية وحقوق الانسان.

من هنا يمكن القول: إن الكلام الجديد في العقود القادمة سيكون كلام الحقوق الانسانية بشكل واضح.

الكلام الجديد والعلوم الانسانية الجديدة

O هل يصح الاعتراض بان الكلام الجديد وليد الواقع المعرفي في العالم الغربي وصنيعة فلسفة العلم الغربية خصوصاً؛ لذلك لا يمكن تعميمه خارج تلك الأجواء؟

وكيف يتسنّى تشكيل علم كلام يتلاءم والمقتضيات العقيدية

للاجتماع الاسلامي المعاصر من دون أن يتأثر بمعطيات العلوم الانسانية؟

☐ الواقع أن الكلام الجديد لا يستند فقط على فلسفة العلوم في الغرب، وإنما الكلام الجديد ينهض على علم المعرفة الغربي أيضاً، وعلى فلسفة الاخلاق، وفلسفة الذهن، وفلسفة ما بعد الطبيعة الغربية. إنه يعتمد على جميع فروع الفلسفة الغربية، لا على فلسفة العلوم فقط.

وهذا لا يعد مثلبة في علم الكلام الجديد أبداً، فمن الخطأ القول: إن الكلام الجديد يقوم على كذا ولا يقوم على كذا، وإذا قام على الشيء الفلاني قبلناه، أما إذا قام على شيء آخر رفضناه.

ما يجب أن نهتم به دائماً ونجعله معياراً ثابتاً لقبولنا ورفضنا، هو الحق والباطل، فهل ما يقوله الكلام الجديد حق أم باطل؟ والحق والباطل هنا لا يمكن اثباتهما بسوى الملاكات العقلانية، أما على أي الأشياء ينهض الكلام الجديد، وعلى أيّها لا ينهض؟ فإنه ينهض على الكثير من الأشياء، لكن من الغريب على المنهج العلمي مهاجمة الكلام الجديد؛ لأنه يبتني على الأمر الفلاني أو لا يبتني على الأمر الفلاني. وإنما المنهج العلمي أن ننظر هل ما جاء به الكلام الجديد حق أم باطل، صحيح أم غير صحيح؟ ينبغي أن ينصب جهدنا بتمامه على إقامة الأدلة وقبول الطروحات أو رفضها على أساسٍ من تلك الأدلة، وليس المهم بعد ذلك ما تبتني عليه هذه الطروحات وما لا تبتني.

وحينما نقول: إن هذه مسألة غير مهمة نقصد عدم إدخالها في باب الرفض والقبول، وإلاّ فمن الناحية التاريخية يجب أن نعرف الأسس التي تنهض عليها أية ظاهرة علمية، ومسقط رأسها وحيثيات بدايتها. أما أن نرفض الشيء لمجرد أن

الفلانيين أول من قال به، فهذا ما نعتبره مجافاة للمنهج العلمي.

وبخصوص امكانية تشكيل كلام جديد غير متأثر بمعطيات العلوم الانسانية، ينبغي التشديد أن ليس مثل هذا الأمر مستحيل وحسب، وإنما هو غير محبّذ أساساً، حتى لو كان ممكناً. لكنه على أية حال غير ممكن؛ بسبب أن البشر حينما يتطور تفكيرهم تطوراً هائلاً في كافة المجالات المعرفية والعلمية، لا يمكن الطلب منهم عدم التطور في مجال الدراسات الدينية، فحينما تنمو العلوم التجريبية، وتنمو الفلسفة، وتنمو العلوم التاريخية، وتتطور العلوم العرفانية، ويتطور كل ما في الحياة، لا يمكن القول: لتتطور كل مجالات الحياة وتتقدم الى الأمام، لكننا حينما نريد الدخول في أمور الدين ونظرياته، يجب أن ننسى كل تلك التطورات. هذا النسيان عملية غير ممكنة، ولا هي محبّذة.

الاتجاهات الكلامية الجديدة في ايران

○ متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات في ذلك؟

□ إذا كان المقصود بالاتجاهات الجديدة في علم الكلام، هو ما سمّيناه في الأسئلة السابقة علم الكلام الجديد، فإن هذه الاتجاهات بدأت منذ حوالى خمسين عاماً، فمنذ خمسين سنة تقريباً ظهر في ايران مفكرون ملتزمون بالدين وعلومه نظروا إليه من منظار الانسان الغربي المعاصر. طبعاً لم يكن هؤلاء في مستوًى واحد في سعة المعلومات، ولا في مواهبهم الفكرية، ولا في معرفتهم بالدين وأبعاده، ولا حتى من حيث التزامهم العملي بالدين. كما لم يكونوا متساوين بلحاظ اطلاعهم واهتمامهم بالثقافة والحضارة الغربية. ومع ذلك يمكن القول: إن قاسماً مشتركاً

كان يؤلف بينهم هو نظرتهم الحداثوية للدين.

ومن الأسماء التي يمكن الاشارة إليها في هذا الباب: محمد نَخشَب، والمهندس مهدي بازركان، والدكتور يد الله سحابي، والدكتور علي شريعتي، وهم جميعاً شخصيات ازدهرت في عطائها الفكري قبل انتصار الثورة الاسلامية.

والحق أن تصاعد تيار الكلام الجديد بدأ بصورته القوية بعد انتصار الثورة الاسلامية، أي بعد عام ١٩٧٩ م.

الشهيد مطهري والكلام الجديد

○ ألم تكن الأفكار التي قدّمها الشهيد مرتضى مطهري ضمن نطاق علم الكلام الجديد؟

□ يمكن القول: إن الشهيد مطهري كانت له معرفة بسيطة جداً ببعض التيارات الفكرية في الغرب، ولكن لا يصح اعتباره متكلماً جديداً، فمن شروط المتكلم الجديد، أنه فضلاً عن معرفته بالفكر الغربي المعاصر، يجب أن يحمل نوعاً من الإيجابية والاستيناس بهذا الفكر، والشهيد مطهري حسب علمي، ووفق ما ألاحظه في مؤلفاته، لم يكن ايجابياً أبداً تجاه الأفكار والطروحات الحديثة. نعم، إنه متكلم تقليدي، على معرفة بالمفاهيم والمواضيع الجديدة، وهو في ذلك نمط مختلف عن بقية المتكلمين التقليديين.

○ نتاجاته التي قدمها، نظير «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» و«نظام حقوق المرأة في الاسلام» أو بحثه «الدين شمس لن تغيب» ألم تكن مباحث كلامية جديدة؟ ونقصد هنا توجهات هذه

الابحاث، وليس ما فيها من معلومات ومعرفة بالغرب.

□ إذا كان المراد بالتوجهات أنها تجيب عن سؤال يجيب عليه المتكلم الجديد، فأنا لم ألاحظ مثل هذا، ولهذا أقول: لا يمكن اعتبار الشهيد مطهري متكلماً جديداً، فالواضح أن معرفته بالثقافة الغربية كانت ضئيلة وسطحية، و لم يجب عن أية مسألة كلامية بالشكل الذي يجيب عليها المتكلم الجديد.

وحتى إذا وجدناه يطرح كلام المتكلم الجديد، فإنه يطرحه ليدحضه، اُنظروا كتاب «الدوافع نحو المادية» و«العدل الإلهي» هذه هي مؤلفاته الكلامية المهمة، بالإضافة الى «نظام حقوق المرأة في الإسلام» و «مسألة الحجاب»، إنه يطرح مسائل جديدة، لكنه لا يجيب عن أي منها إجابة الباحث الجديد، وإنما يقدم لها إجابات الباحث التقليدي. لم يقدم المرحوم مطهري جواباً عن مسألة دينية في أي موضع من مؤلفاته، لا يستسيغه العلامة الطباطبائي مثلاً، ولا يستسيغه باقي المتكلمين التقليديين، فحينما نقول: إن هذا متكلم جديد لا نريد أن عليه فقط طرح بعض المسائل الجديدة، وإنما المفروض به تقديم إجابات جديدة، إن عن المسائل الجديدة، وإن عن المسائل القديمة. وأنا لا أرى هكذا إجابات في كتابات الشهيد مطهري، وعليه أعتبره متكلماً تقليدياً لا جديداً.

O حتى لم يطرح أسئلة جديدة؟

□ لم يطرح أية أسئلة جديدة من عنده، وحينما نراه يعيد طرح الاشكالات التي طرحها المرحوم مهدي بازركان في كتاباته وأجاب عنها، أو الاشكالات التي طرحها الدكتور علي شريعتي، أو محمد إقبال، ثم يجيب عنها، فهذا لا يعني أنه طرح أسئلة من عنده، وإنما أجاب عن أسئلة طرحها الآخرون، وفي إجاباته لم يكن مجدداً.

أهمية المرحوم مطهري في رأيي أنه قدّم أجوبة السلف بطريقة استدلالية أعمق، لكنه بالتالي كان يقدم ذات الأجوبة التي قدّمها الماضون على الأسئلة، ففي مسألة الجبر والاختيار مثلاً لا نراه يقدم طروحات جديدة، وإنما يكرر أجوبة المرحوم الطباطبائي وباقي أساتذته، ولكن بطريقة مبرهنة.

أسباب تطور الكلام الجديد بعد الثورة الاسلامية

أما بعد الثورة فقد تطور الكلام الجديد في ايران، لثلاثة أسباب رئيسية، وهي:

أولاً: لم يقف علماء الدين موقف اختبار طروحاتهم حتى انتصرت الثورة الاسلامية في ايران، فقبل ذلك كانوا يطرحون مجرد ادعاءات، ولم يخضعوا أبداً لاختبار مدعياتهم هذه. أما حينما انتصرت الثورة واستلم أصحاب الادعاءات زمام السلطة، بدأت رؤاهم ونظرياتهم في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع تواجه الواقع.

وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتوفر فيها ساحة اختبار لمدعيات رجال الدين التقليديين، فقبل الانتصار لم يكن بامكان أحد المقارنة بين مزاعمهم والواقع، أما حينما استلموا مقاليد الحكم والإدارة لم يكن بالإمكان غض الطرف عن الواقع. وشيئاً فشيئاً ظهر بعض التناشز بين المزاعم والواقع، مما دفع البعض الى التفكير، وخصوصاً المهتمين بحماية الثورة وأنصارها، ممن لا يرغبون أن تظهر نظرياتها وطروحاتها غير مجدية، عندها بدأوا سلسلة من الجهود الفكرية الجديدة للتوفيق بين النظريات والواقع.

وقد كان هذا من الأسباب المهمة لتطور علم الكلام الجديد بعد انتصار الثورة الاسلامية، ويمكن تلخيصه بأن المشكلات العملية أوجدت قضايا نظرية غذّت علم الكلام الجديد وساعدت على نموه.

ثانيا: الثورة الاسلامية ونظام الجمهورية الاسلامية كأي نظام آخر له معارضوه، والمعارضون يراقبون -فيما يراقبون- الأسس والمباني النظرية للفئة الحاكمة، ولهذا طرحت منذ مطلع الثورة نقود عديدة للدين، من قبل غير المتدينين، تناقش الدين، والحكومة الدينية، وتطرح رؤاها في دور الدين وحدوده، وكان لابد لهذه النقود من ردود، الأمر الذي أشعل فتيل السجالات الفكرية والكلامية، ودفع عجلتها الى الأمام.

ثالثا: بعد انتصار الثورة، ارتفع مستوى معرفة جيل الشباب بالثقافة الغربية لأسباب وعوامل عديدة، منها تطور وسائل الإعلام العامة، فقد شهد العالم خلال العشرين سنة الماضية تقدماً تقنياً لم يسبق له مثيل طوال العقود الخمسة السابقة، وهذا ما أدى الى تعرّف الجميع بشكل أو بآخر على الثقافة الغربية، سواء ثقافته الفلسفية أو غير الفلسفية، مما ساعد في ولادة الكلام الجديد، بعد أن عاد الكلام التقليدي غير ناجع.

أما عن دور الحوزات العلمية والجامعات في هذا النطاق، فالواقع أنني لا أجد في الحوزة العلمية سوى مناهضة الكلام الجديد. وأعتقد أن كلامنا الجديد لم يكن ثمرة أتعاب حوزاتنا العلمية، لكنه حصيلة الجهود الجامعية. وطبعاً حينما كانت الجامعات تخوض في مباحث الكلام الجديد، كانت الحوزات تتبعها في ذلك، لكن الأخيرة ظلّت متأخرة دائماً، فلا أعرف حتى مسألة كلامية جديدة واحدة سبقت فيها الحوزات العلمية الجامعات في ايران، وانما كانت المسائل تطرح دائماً في الجامعات ثم تتسرّب الى حوزات العلوم الدينية، فتثير ردود افعال معارضة أو موافقة.

O وماذا عن الجيل الجديد في الحوزات، ألم يكن له أي دور؟

☐ إذا كان المراد بالدور أنهم طرحوا مسائل جديدة، فالجواب سلبي، إنهم لم يطرحوا مسائل جديدة. أما إذا كان القصد أنهم حاولوا نحت إجابات معينة عن المسائل التي طرحها الآخرون، سواء كانت إجابات تقليدية أو حديثة، نعم، كان لهم مثل هذا الدور.

عقبات تواجه تطور الكلام الجديد

○ *ما هي العقبات والمشكلات التي تعترض تطور علم الكلام الجديد؟*

☐ إن الكلام الجديد يظهر ويترعرع في البيئة التي تتوفر فيها حرية التعبير عن الرأي (حرية التعبير عن الرأي المبرهن في رأيي)، أما إذا كانت إحدى القراءات صحيحة وارثوذكسية *(Orthodox)*، وباقي القراءات غير صحيحة وهتروذكسية *(Heterodox)*، فلن يكون المجال مفتوحاً أمام علم الكلام للنمو والتطور.

لقد كان من عوامل تطور الكلام الجديد في الغرب ارتفاع الحدود الصارمة بين الأرثوذكسي والهتروذكسي هناك منذ أمد طويل، وإلاّ إذا أصرّت جماعة على أن فهمها للدين هو الفهم الوحيد للدين، وهو القراءة الدينية الوحيدة المسموح بها، فلن يعود أمام سائر القراءات مجال لأن تطرح وتخضع للنقد، وإذا لم يكن ثمة نقد، فكيف ينمو علم الكلام؟

أعتقد أن هذه أكبر العقبات، فما دمنا نعتبر القراءة الأخرى هتروذكساً، وبدعة، وطرحاً اجنبياً، وكفراً، لن يزدهر علم الكلام.. هذه أهمّ المشكلات الموجودة، لكنها ليست المشكلة الوحيدة.

هذه مشكلة، والمشكلة الأخرى التي ألاحظ تأثيرها السلبي على الكلام الجديد

خلال العقدين الأخيرين، تتمثل في تسيّس الكلام الجديد، فالكثير من المشتغلين اليوم بالكلام الجديد، متسيّسون.

واقصد بالتسّيس هنا أنهم يتصورون مسبقاً -عن وعي منهم أو عن غير وعي- أن مشكلتنا الوحيدة، أو اكبر مشاكل المجتمع، أو علة علل معضلات المجتمع هي النظام السياسي الحاكم. وهذا من شأنه أن يصيب علم الكلام بنمو كاريكاتيري، بدل أن يأخذ امتداده المناسب في المجتمع، فتتضخّم بعض أجزائه أكثر من الحد الطبيعي، بينما تبقى سائر الأجزاء ضعيفة هزيلة.

وقد جرَّ هذا التسيّس بعض المشتغلين بعلم الكلام الجديد الى لون من النزعة الصحافية، والنظرة السطحية، والتسرّع، والكثير من الحالات السلبية التي يمكن بدورها أن تطرح كمشكلات أخرى تواجه الكلام الجديد.

O في الكلام الجديد في ايران تغيب بحوث الوجود تماماً.

□ نعم، هي كذلك.

O هذه بحد ذاتها من المشكلات. لقد اتخذت الأبحاث الكلامية توجهات سياسية، أكثر مما أبدته من ميول معنوية.

□ هذه أيضاً مسألة أخرى يمكن أن تطرح. إن علم الكلام الجديد وبسبب تعاطيه وأخذه واقتباسه الواسع من العلوم الأخرى، كالفلسفة وفروعها، والعلوم التجريبية، والعلوم التاريخية، والعلوم الشهودية، و ... الخ، ولذلك لا ينمو بالشكل المطلوب إلاّ حينما تتطور جميع هذه العلوم أيضاً. وفي بلادنا لم تشهد هذه المعارف تطورات مناسبة، وعليه لن يستطيع المتكلم الجديد توظيف نتاجات المعارف البشرية العصرية بشكل مناسب، لتبيين الدين والدفاع عنه؛ لأنه يجهل غالبية هذه

النتاجات، وهذه بحد ذاتها من النواقص التي تكبح تقدم الكلام الجديد عندنا.

○ ما هو واقع الدراسات الكلامية حالياً في الحوزة العلمية في قم، وما هي المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في هذه الحوزة؟

□ يمكن القول: إن اهتمام الحوزة العلمية في قم بهذا الجانب أصبح اليوم أكثر بكثير مما كان عليه قبل ثلاثين سنة، وحتى قبل عشر سنوات، فغدا الكثير من طلاب الحوزة وفضلائها من ذوي الاهتمامات بالقضايا الكلامية الجديدة. وهذا ما يجعلني أقول: إن رونقاً نادراً بل منقطع النظير يشهده علم الكلام اليوم في الحوزات، فقد تضاعف فيها الاشتغال بالمسائل الكلامية، وهذا طبعاً مقارنةً بما كانت عليه في العقود الماضية.

○ وكيف إذا كانت المقارنة بما هو خارج الحوزة؟

□ حتى في هذا الإطار يمكن القول: إن الحوزة العلمية في قم ليست متخلّفة عن الجامعات، من حيث الاندفاع والاهتمام والمناقشة. وأؤكد مرة أخرى على التفكيك بين مستويين:

الأول مستوى ريادة الفكر الكلامي الجديد في ايران، وهو خالٍ تماماً من أية شخصية حوزوية، وإنما جميعهم جامعيون.

والمستوى الثاني مستوى مناقشة القضايا بعد طرحها. على هذا المستوى يمكن القول: إن الحوزات غير متخلّفة عن الجامعات في احتضان المسائل ومناقشتها. طبعاً، الإجابات التي تعرضها الحوزات العلمية بعضها إجابات تقليدية، وبعضها الآخر ردود ذات صبغة تجديدية.

أما عن المشكلات التي تواجه الدرس الكلامي الجديد في الحوزة، فأتصور أنها

ذاهما التي أشرنا إليها قبل قليل كمشكلات عامة تقف أمام تنامي علم الكلام الجديد.

○ إذن ما هو السبيل لتجاوز هذه المشكلات؟

□ أتصور أن المشكلة الأكبر إذا عولجت، يمكن علاج باقي المشكلات. والمشكلة الكبرى كما ذكرنا تحديد أرثوذكسية معينة، واعتبار ما عداها هتروذكسية، وتنصيب أشخاص يحددون من أنفسهم معايير لتحديد ما يطابق الدين وما يشذُّ عن الدين، وهم غالباً يمارسون هذا الفرز من دون أية براهين مقنعة.

○ كيف تصنِّفون الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟

□ يبدو أن علم الكلام في بلادنا لم يتسع ويتعمق بعد الى الدرجة التي يمكن معها تصنيف التوجهات في داخله. وقد ذكرت في مناسبة سابقة أن تقسيم الوضع الموجود حالياً غير ممكن لثلاثة أسباب:

الأول: عدم توفر حرية التعبير عن الرأي، بالمستوى الذي يستطيع معه مفكرونا الدينيون المبدعون التعبير عن جميع معتقداهم بكتاباهم ومحاضراهم. ولو حدث هذا لتراكمت المادة العلمية بشكل يسهّل تصنيفها وتقسيمها، فالتصنيف الى جماعات واتجاهات يحتاج الى: تطورات كبيرة، وشخصيات عديدة، وكم نظري وعلمي وافر، يجعل من المعقول تصنيف حسن وحسين مثلاً في الجماعة الفلانية، وتقي ونقي في جماعة أخرى، وزيد وعمرو في فريق ثالث.

الثاني: أن معظم المشتغلين عندنا في الكلام الجديد أصحاب مواقف سلبية أكثر منهم أصحاب مواقف إيجابية، أي أهم في الغالب يرفضون هذا الرأي ويدحضون تلك النظرية. واكثر ما يدحضونه هو معطيات الكلام التقليدي، من

دون أن يقدموا البدائل الإيجابية التي يمكن على ضوئها التصنيف.

الثالث: أن المتمرسين حقاً في الكلام الجديد بايران قليلون جداً، فلا نستطيع تقرير توجهات عدّة، إلاّ إذا كان ثمة عدد مناسب من المفكرين المتنوعين في توجهاتهم، أما إذا كان العدد قليلاً فقد نضطر الى اعتبار كل مفكر جماعةً أو تياراً بحد ذاته، وهذا غير مستساغ.

○ ما هي الاتجاهات الكلامية السائدة في الوقت الحاضر داخل ايران؟

□ أتصور أن التيار الكلامي الجديد ذا النزعات الفلسفية التحليلية، يحظى اليوم بالقسط الأوفر من الإقبال والاهتمام، فغالبية المشتغلين بالكلام الجديد كمفكرين أوكتاب أو مترجمين أومتابعين، هم من أصحاب التوجهات التحليلية الفلسفية في الكلام الجديد.

○ من هم أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين داخل الحوزة وخارجها، ممن أرفدوا الكلام الجديد بطروحات مهمة؟

□ من داخل الحوزة العلمية لا أعرف أحداً، أما من خارجها، أي في الأوساط الجامعية الايرانية فلا شك أن الدكتور عبدالكريم سروش والشيخ محمد مجتهد شبستري في الوقت الحاضر هما أبرز مفكرين كان لهما تأثير بالغ في تطوير علم الكلام الجديد.

اشكاليتان أساسيتان

○ ما هي التحديات والمعضلات التي تواجه الفكر الديني اليوم؟

وما هو ترتيب الأولويات في هذا الإطار؟

□ من الأفضل حصر السؤال بالمقطع الزماني والمكاني الذي نحن فيه؛ ليمكن الإجابة عنه بصورة أدق. أعتقد أننا اليوم نواجه إشكاليتين أساسيتين:

الأولى: التدليل على العلاقة بين العقلانية والدين، فمجتمعنا يعيش عهد الحداثة شئنا أم أبينا، ومظاهر الحداثة تنتشر وتتكرّس في أوساطنا باطّراد يوماً بعد آخر، من هنا لا يمكن التعامل من منطلق اللاأبالية مع مفهوم العقلانية ومستلزماته وآثاره. وهكذا فالمفكر الديني العصري يواجه تحديات البرهنة على تناسق الدين والعقلانية.

المفكر الديني العصري، هو أساساً من يكون من ناحية صاحب أفكار واستدلالات عقلانية ومن ناحية أخرى متديناً ومنتمياً لمنهج ديني معين؛ لذا يتعيّن عليه الجمع بين هذين بشكل تنظيري متين.

الثانية: تتلخص في السؤال: كيف يمكن للمفكر الديني العصري حفظ الروح المعنوية لدى الناس، بل تقويتها؟ في مجتمعنا ثمة عوامل تهدد المعنوية بشكل خطير جداً. وعلى المفكر الديني العصري الحيلولة دون تضعيف هذه المعنوية، وفوق هذا العمل على تقويتها.

هذه من المعضلات المهمة في حياتنا المعاصرة. عامة المتدينين ترتبط المعنوية فيهم بنوع من التدين، أي أن المعنوية تتجلّى لديهم دائماً في صورة تدين بدين معين.

وربما لا يمكن تصور معنوية بلا تدين إلاّ لقلة قليلة من الخواص؛ لذلك إذا تعرض التدين للخطر في مجتمعنا تعرضت الروح المعنوية للخطر أيضاً. والعوامل التي تشكّل خطراً على الدين في مجتمعنا كثيرة جداً. أهمها النفاق والرياء في تطبيق الدين. هذه الظاهرة ذات تأثير عالٍ في نفور الناس من الدين، ونفور الناس من

الدين يفضي بطبيعة الحال الى ابتعادهم عن الروح المعنوية.

المفكر الديني العصري لابد أن يكون مهموماً بتكريس الروح المعنوية لدى قطاعات الناس، وهذه مهمة كبيرة وثقيلة جداً.

إن أسباب النفور من الدين قد لا تكون في بعض الأحيان أسباباً منطقية بل أسباباً نفسية، وهذا ما يضاعف من مهمة المثقف الديني، فلو كانت عوامل اللاتدين منطقية لأمكن دحضها بالاستدلالات والبراهين، أما إذا كانت العوامل نفسية وعاطفية وشعورية فمن العسير جداً إرجاع الماء المنسكب الى الإناء.

○ المفكرون الدينيون الجدد ركّزوا في الغالب على الجوانب السلبية في الفكر الديني، وانهمكوا في التاشير على الأخطاء والسلبيات، ولم ينجزوا مشاريع ايجابية. الى أي حدّ ترى العمل الايجابي ضروريا للتوفيق بين العقلانية والتدين؟

□ ما من شك في أهمية العمل الايجابي، وعلى المفكر الديني العصري فضلاً عن نشاطه السلبي، التركيز على المشاريع الإيجابية. أوافقكم أن مثقفينا ومفكرينا الدينيين لم يبذلوا جهوداً إيجابية بقدر ما بذلوا من جهود سلبية. طبعاً هذا لا يعني الاستغناء عن العمل السلبي والكشف عن الأخطاء وعوامل التهديد، كما لا يعني أن البعض نبذوا الفعل الايجابي عامدين عالمين.

ولعل من أسباب ذلك أن أي فعل ايجابي يتوقف غالباً على فعل أو عدة أفعال سلبية؛ لذلك ينبغي أولاً إنجاز المشاريع النقدية السلبية التي تفتح الطريق أمام المشروع الايجابي، ولكن إذا تفاقم حجم الفعل السلبي عن حدوده المعقولة سيتطفّل على الفعل الايجابي.

والسبب الثاني هو أن الفكر الديني أو الاستنارة الدينية، حينما خاضت في

الفعل النقدي السلبي واجهت من المعارضات ما أشعرها أن الفعل السلبي يجعلها تظهر بمظهر التيار المناهض للدين؛ لذلك عمدت الى الدفاع عن فعلها النقدي السلبي، الأمر الذي أضر بفعلها الايجابي.

أما السبب الثالث فهو أن الفعل الايجابي أصعب بطبيعته من الفعل السلبي. ومن أسباب هذه الصعوبة أن الفعل السلبي يمكن انجازه بكثرة المطالعات والمعلومات والقابلية على التفكير والتحليل، بينما الفعل الايجابي يحتاج فضلاً عما يحتاجه الفعل السلبي الى نوع من التجربة المعنوية أو الحياة المعنوية، فما لم تكن هذه الحياة المعنوية، لم يتسنّ إنجاز مشروع ايجابي. وقد توفر هذا الشرط في مثقفينا الدينيين الى حدٍ ما، إلاّ أنه لم يكن -كما يبدو- بالمقدار الكافي لإنجاز الفعل الايجابي.

إن الفعل الايجابي في الحقيقة نوع من السلوك الداخلي، وقد لاحظت في تاريخ الفكر المسيحي والاسلامي أن أصحاب المشاريع الإيجابية عادةً ما يكونون ذوي سلوك روحي عميق، وذلك خلافاً لأصحاب المشاريع السلبية. الفئة الأخيرة كانت متدينة هي الأخرى، إلاّ أنها بالقياس الى الفئة الأولى أقل حظّاً من السلوك الروحي العميق.

ولو أردنا إيضاح جانب من آلية حاجة العمل الايجابي الى السلوك الداخلي، قلنا: إن معظم المشاريع الإيجابية تسير ببطء عجيب، حتى إنها لا تثمر في حياة أصحابها، الأمر الذي يفلُّ من إرادة صاحب المشروع، ما لم يكن على مستوى عالٍ جداً من المعنوية بحيث يواصل عمله بكل جدية وايمان ومثابرة، وهو يعلم أنه لن يرى ثماره ونتائجه في حياته.

O حبذا لو ذكرتم شخصيات من تاريخ الفكر المسيحي تعتقدون

أنها أطلقت مشاريع مميزة وجادة.

□ استطيع الاشارة الى آلن واكس، وآلدوس هكسلي، وغابرييل مارسيل، وسيمون وي، وتامس مرتون. هؤلاء لم يقتصروا على النقد والعمل السلبي، وإنما كانت لهم إنشطتهم الإيجابية. وطبعاً اشتملت مشاريعهم على القوي والضعيف والغث والسمين، إلاّ أنها كانت أعمالاً إيجابية مهمة على كل حال. قلتُ عدة مرات: إن الإنسان إذا استطاع التأشير الى الأخطاء حتى من دون تقديم البديل، ينبغي أن لا يعتبر مشككاً أو معارضاً، فكل مشروع لابد له من خطوتين:

أولاً: اقتلاع الشجيرات الميتة من الأرض وحرث التراب.

وثانيا: غرس الأشجار الصالحة.

وإذا لم يستطع الانسان انجاز الخطوة الثانية فمن الخطأ أن يترك الخطوة الأولى أيضاً.

○ في عالم الفكر الاسلامي، وخصوصاً في تاريخنا القريب، من هم في رأيك أصحاب المشاريع الايجابية المتميّزة؟

□ لم ألاحظ مشروعاً ايجابياً بين المسلمين التقليديين. أمثال رينه غنون، وفريتهوف شوآن، وتيتوس بوركهارت، ومارتين لينغز، كانت لهم اعمالهم الإيجابية بشكل أو بآخر. أما لدى المسلمين الحداثيين فلا توجد مشاريع إيجابية تذكر بالقياس الى التقليديين. طبعاً الحداثيون والتقليديون هنا بالمعنى الذي أقصده أنا.

اتجاهات المثقف الديني

○ تعلمون أن المثقفين الدينيين لهم توجهاتهم المختلفة، هل

بالإمكان تصنيف هذه التوجهات في حقول وخانات معينة؟

□ هناك ثلاثة مبررات على الأقل تمنعني من تصنيف هذه التوجهات الى أنواع واضحة متمايزة، وهي:

أولا: الاستنارة في بلادنا حديثة.

وثانيا: لم ينقد مستنيرونا الدينيون بعضهم.

وثالثا: الأنواع تتمايز حينما تطغى الجنبة الإيجابية للاستنارة الدينية.

ومع هذا أوافق أن هذا الشقاق والتعددية الثقافية مما يمكن ملاحظته على كل حال. اعتقد أن مثقفينا الدينيين إذا بدأوا مشاريعهم الإيجابية أمكن تصنيفهم الى ثلاث مجاميع على الأقل:

المجموعة الاولى يمثلها من يكون تفكيرهم الديني المعاصر ذا طابع عملي غالب، واقتراحاتهم الإيجابية مفيدة عادة في الميادين العملية.

المجموعة الثانية هم الذين تنصب نتاجاتهم وآراؤهم في نقد ودراسة تراثنا الديني طوال ١٤٠٠سنة، خلافاً للمجموعة الأولى الناظرة الى الإسلام ٣، تهتم هذه المجموعة بالاسلام ٢.

وثمة مجموعة أخرى يشكلها المهتمون بالاسلام ١، مقدمين آراءً ونظريات إيجابية حول هذا الإسلام.

والتصنيف الآخر الذي يمكن افتراضه هو أن المفكرين الدينيين الجدد يتوزعون من ناحية الى عدة فئات:

فئة يبرز في أعمال أصحابها الطابع الديني، فيدعون مخاطبيهم تدريجياً الى المعنوية.

وأنا استعمل كلمة المعنوية هنا بمعنىً خاص دقيق جداً، لا يترادف مع

الدين ولا يكون بديلاً له. أتوقع أن يشيع هؤلاء في المستقبل نمطاً من الأخلاق العرفانية، تشبه الى حدّ كبير الأخلاق في الأديان الشرقية.

والفئة الأخرى يمثلها من يغلب على نتاجاتهم الطابع الفكري النظري، وهم من سيميلون تدريجياً الى مزيد من العقلانية وربما العلمانية.

○ وهل يمكن تقسيم هؤلاء المثقفين بلحاظ مصادرهم الفكرية، فنقول مثلاً: إن هناك مثقفين استلهموا الفلسفة التحليلية، وآخرين تأثروا بالفلسفة الوجودية أو الظاهراتية؟

□ نعم، هذا ايضاً تصنيف دقيق، إلاّ ان النتيجة ستكون نفس ما ذكرته. الميالون إلى الفلسفة التحليلية يحتمل فيهم أن تتضاعف نزعتهم العقلانية، بينما الجانحون الى الفلسفة الوجودية سيميلون في الأغلب الى الأخلاق العرفانية. وعلى كل حال يمكن النظر الى انواع المثقفين من هذه الزاوية أيضاً.

○ في السنوات الأخيرة يمكن أن نلمس بوضوح سيادة الفلسفة التحليلية على أذهان المثقفين الدينيين في ايران، كيف تفسرون هذه الظاهرة؟

□ يمكن أن تكون العلل والعوامل الفردية مؤثرة في هذا المجال، وللعلل والعوامل غير الفردية أيضاً دورها على هذا الصعيد. في إطار العوامل غير الفردية يمكن القول: إن الجنوح الشديد للعقلانية هو أساساً من السمات البارزة لروح العصر، والعقلانية تتجلّى بأجلى صورها في الفلسفة التحليلية. لكن ثمة عوامل فردية أيضاً، فبعض المثقفين لهم ميولهم الذاتية للمنهج التحليلي، ومن الطبيعي أن يشيعوا هذا اللون من الفهم والتصورات في الفضاء الفكري الذي يحيط بهم.

ترسيخ الروح المعنوية

○ **ما الذي يجب القيام به من أجل إفشاء الروح المعنوية في المجتمع؟**

□ أنا من المعتقدين بترتيب الحاجات البشرية. وهذا ما تعلمته من النهضة الثالثة في علم النفس، من أمثال «مزلو» و«راجرز». الإنسان له حاجات أولية، ما لم يلبّها لا تظهر لديه الحاجات الثانوية، وهكذا بالنسبة لحاجات الدرجة الثالثة والرابعة.

طبقاً لهذا الرأي أتصور أن إفشاء الروح المعنوية في أوساط المجتمع رهين بتلبية الحاجات الأولية للناس.

الخطوة الأولى التي ينبغي القيام بها على الصعيد النظري هي تشخيص وترتيب الحاجات الانسانية. الإنسان الذي يعوزه الخبز لا يشتري كتاباً.

النقطة الثانية تتمثل في ضرورة الانفتاح على كل المصادر التي يمكن أن توفر لنا هذه المعنوية، فمن المهم جداً أن لا نقتصر على مصدر واحد فقط لتحصيل الروح المعنوية، فالبشر أنماط مختلفة، ولا يمكن جعلهم معنويين باسلوب واحد؛ لذلك ينبغي الاستعانة بكل سبل ترويج الروح المعنوية. مصادر المعنوية يمكن أن تكون ثلاثة:

الأول: مجموعة الأحكام والتعاليم الدينية والمذهبية المختلفة، والتي يجب النظر إليها من زاوية طلب الحقيقة والأخذ بها.

والثاني: مجموع ماورد في المأثورات العرفانية في العالم، سواء كان هذا عرفان الاديان الشرقية أو عرفان الغرب.

والثالث: مجموعة العلوم والمعارف ذات الصلة بعلم الانسان، كبعض جوانب الفلسفة الوجودية أو علم النفس، لاسيما نهضته الثالثة.

النقطة الأخرى هي ضرورة أن نوضّح للمخاطبين الفروق بين العوامل المنطقية والعوامل النفسية. الوعي بهذه الفوارق من الخطوات المهمة على صعيد إشاعة المعنوية؛ لأن جانباً ملحوظاً من نفور الناس من الدين يعود لاسباب نفسية، فلو استطعنا التدليل على أن العوامل النفسية غير عقلانية أي أنها غير مبرهنة، عندها سيحافظ الناس على معنوياتهم حتى في ظروف الاضراب والتوتر النفسي التي لا تضيّق المجال على المعنويات.

في العالم ثمة عبارات وحالات، يؤدي الايمان بها الى تغيير وجه الحياة. القرآن مثلاً يقول: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**، والإمام علي(ع) يؤكد: أنه لا سبيل في الحياة خيرٌ من طلب الحق، أو عندما يقول النبي عيسى(ع): إنك مغبون إذا قايضت روحك بكل العالم، أو حينما يقول سقراط: «إعرف نفسك» أو «الحياة غير المجرَّبة غير جديرة بالعيش» أو العبارة الواردة في «بهغودغيتا»: «الفعل بدون التمنّي». هذه العبارات وما شاكلها حينما ترسخ في نفس الانسان تغيّر من طبيعته. في كل أديان ومذاهب العالم بلا استثناء لاحظت تعليماً يسمّيه البعض «القاعدة الذهبية» مفاده: حب لأخيك ما تحب لنفسك. جميل جداً أن تُجمعَ هذه العبارات في كتيّب صغير.

مشتركات ذوي النزعات المعنوية

O أشرتم في بعض احاديثكم الى ضرورة أن تترتب النزعة المعنوية في مقدمة الأولويات الكلامية، ثم تليها الاهتمامات الخاصة

بتكريس النزعات المعنوية المتبلورة في دين معين، ومن ثم التركيز على مذهب معين داخل إطار ذلك الدين، وذلك باعتبار أن حكم المنطق يقتضي البدء من الكلي؛ ليتدرج بعد الفراغ من كل مرحلة عامة الى الأخص منها، ثم الأخص منها.

وكان رأيكم أن النزعة المعنوية العامة مشتركة بين جميع ذوي الميول الدينية في العالم، مهما اختلفوا في التفاصيل والتعيّنات الدينية والمذهبية.

ما هي القواسم المشتركة بين ذوي النزعات المعنوية في العالم؟

□ في البدء لابد من التأكيد أن هذه النواحي المعنوية المهددة من قبل الماديين تتوزع بشكل عام الى «معنويات فلسفية» وأخرى «اخلاقية».

ويمكن تلخيص القواسم المعنوية المشتركة فلسفية كانت أو اخلاقية بالنقاط التالية:

١ ــ وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة:

كل اصحاب الاتجاهات المعنوية في العالم يؤمنون بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة أو ما نسميه بعالم الجسم والجسمانيات، أو عالم المادة والحس. أما الخصائص الدقيقة لذلك العالم الآخر، فهي من مواطن الاختلاف بين أصحاب النزعات المعنوية، فالدين البوذي ينظر لذلك العالم بشكل خاص، والاسلام له نظرته المختلفة، وكل دين له تصوراته الخاصة عن العالم الآخر بشكل متفاوت عن تصورات الأديان الأخرى، بيد أنهم جميعاً يؤمنون بوجوده وكينونته. البعض يعتبره

موجوداً معيناً، وآخرون يرونه قوة خاصة، وغيرهم يطرحونه على أنه حوادث ومشاريع. والبعض يراه جوهراً، والبعض الآخر لا يرى له تعيّناً أساساً. ولكن المبدأ الذي يجمع عليه كل «المعنويين» هو الايمان بأن عالم الوجود لا ينحصر بالعالم الذي يحيطنا.

٢ ـــ هدفية الوجود:

كل المعنويين يرون لعالم الوجود هدفاً يسير نحوه، أي أنه ليس عالماً متسكعاً، وإنما يتجه اتجاهاً خاصاً لا يحيد عنه.

٣ ـــ أخلاقية عالم الوجود:

كل أصحاب المبادئ المعنوية يرون نظام العالم نظاماً أخلاقياً، وهذه نقطة مهمة جداً، فالوجود ليس محايداً يتساوى بالنسبة له أن أصدق في لهجتي أو أكذب، بل هو واعٍ تمام الوعي بالخصال الأخلاقية التي تتسم بها أفعالنا، وله ردود فعله إزاء أفعالنا وأهميتها الأخلاقية، فحينما نقول: إن نظام العالم نظام أخلاقي نقصد بذلك أنه يفهم الحسن والقبح الأخلاقيين، ويبدي ردود فعل تتناسب والقيمة الأخلاقية للأفعال. العبارات التي أتفوّه بها الآن يفهمها نظام الوجود، فيما لو كانت إصلاح ذات البين أو إفساد ذات البين، أو كانت كذباً أو صدقاً، أو كانت خيانةً أو خدمة. وليس هذا وحسب، بل إن له جزاءه عليها وردود فعله إزاءها، إنه ليس أعمى ولا أصمّ حيال القيم الاخلاقية.

وطبعاً تختلف الأديان في طبيعة وآلية ردود الفعل هذه، بعض الأديان يعتبرونها جزاءً دنيوياً، وبعضها يذهب الى الجزاء الأخروي، بعضها يرى ردود الافعال على صورة معاد وثواب وعقاب، البعض يرى المسألة مسألة تعاقد، والبعض يعتقد أنها

ذات طابع تكويني لا تعاقدي. فريق يؤمن بتجسم الأعمال، وفريق يؤمن بصيغ أخرى، المهم أن الجميع يؤمن أن الإنسان ينال جزاءه ثواباً أو عقاباً بشكل من الاشكال على أعماله وسلوكه. هذه نقطة مشتركة مهمة بين جميع الاديان في العالم، وبين جميع ذوي النزعة المعنوية.

٤ ـ تحكم الانسان في مصيره:

الأمر الآخر الذي يشترك فيه معنويو العالم هو أن الانسان (بمعنى فرد الانسان، نوع الانسان) ذو سيادة على مصيره، أي أنه قادر على التحكم في مصيره وتغييره. وهنا أيضاً توجد صور أخرى لهذه السيادة والتحكّم في المصير، بيد أن الجميع يذهبون على كل حال الى مسؤولية الانسان عمّا يفعل، فكل ما يصيبني هو من فعل يدي، وقد يكون من فعلي مباشرة أو بشكل غير مباشر. المهم أنني لست ألعوبة بيد قوة أخرى تتلاعب بمصيري كيفما شاءت. وحتى لو كنت مرتبطاً طويلاً بإرادات أخرى، لكنني أنا الذي أباشر الأعمال وأستطيع أن لا أباشرها، فأنا مسؤول عنها على كل حال، وبإمكاني تحديد مصيري وتغييره، وهذا باللغة الفلسفية معناه أن الانسان مختار ومسؤول ويستحق الثواب والعقاب.

٥ ـ حياة الانسان غير مقتصرة على الحياة الدنيا:

جميع المعنويين في العالم يرون أن حياة الانسان غير مقتصرة على هذه الحياة الدنيا، لكنهم أيضاً يختلفون حول طبيعة الحياة الأخرى.

٦ ـ تقديم إصلاح الفرد على إصلاح المجتمع:

كل اتباع الديانات والمذاهب المعنوية يعتقدون أن المجتمع لا يقبل الإصلاح إلاّ

بعد إصلاح الفرد، وعليه فإن الفرد في مقام الصلاح هو في مقام الإصلاح، في نفس الوقت، أي أن الإنسان الصالح يكون بصلاحه مُصلِحاً، بل إن الاصلاح الواقعي ينبع من كون الإنسان صالحاً. هذه بعض المبادئ التي إذا آمن بها الانسان أوجدت لديه روحاً ومعنويات خاصة أسميها «الروح المعنوية»، وهي الروح التي تخلقها هذه المعتقدات والمتبنيات، ولا تتمخض بالضرورة عن أداء الصلاة أو الصيام أو الحج أو باقي العبادات الظاهرية.

○ ما هي خصوصيات هذه «الروح المعنوية» التي توجدها المعتقدات المشتركة بين جل أصحاب التوجهات المعنوية في العالم؟

□ أعتقد أن هذه الروح تمنح الانسان ثلاث خصائص عامة، أتصوّر أنها أهم مميّزات الشخصية المعنوية بالمعنى الدقيق للكلمة، وهي:

أولاً: الطمأنينة والسكون.

وثانياً: البهجة.

وثالثاً: التفاؤل والأمل.

أما كيف تؤدي المعنويات العامة الى هذه الخصائص الروحية الثلاث؟ فهذا ما بحثته في موضوع آخر، ولا أرى حاجة لذكره هنا.

محاور وأولويات البحث الكلامي

○ ما هي أهم المحاور التي تواجه المهتمين بالقضايا الكلامية اليوم في نشاطهم، وأية القضايا يُحبّذ أن يولوها الأولوية في نسقهم الكلامي؟

□ ثمة عدد من المحاور والقضايا أعتقد أن علينا أخذها بنظر الاعتبار في منحانا الكلامي:

١ ـــ العقيدة مقدمة للأخلاق والتجربة المعنوية:

النقطة التي أود إثارتها هي التأثير الحاسم «للعقائد» في «الحياة الأخلاقية» و« التجارب المعنوية» للانسان، فمن المهم جداً ما أؤمن به من عقائد ومتبّنيات. والأهمية هنا تنبع من تأثيرات العقيدة في حياتي الاخلاقية، وأيضاً مما تسببه لي من تجارب معنوية، لذلك من أراد العيش عيشة أخلاقية، أو أراد مواصلة حياته الأخلاقية، فإنه بحاجة الى جملة من المعتقدات الماورائية الفلسفية، وبهذا أرى ضرورة التركيز على البُعد العقيدي بصفته مقدمة لذينكم البعدين. ومعنى الاهتمام هو أن لا نفهم البعد العقيدي كونه مستقلاً، بل نعتبره مقدمة نقفز منها للاخلاق والتجارب المعنوية. وعلينا الخوض في البعد العقيدي بمقدار ما يخدمنا في البعدين المذكورين.

في الوقت الحاضر نلاحظ تجاهلاً خطيراً لهذه الحقيقة، فرجال الدين يتحسسون من معتقدات الناس دون النتائج والغايات المرجوّة لهذه المعتقدات، إذا علموا أن فلاناً صحيح الاعتقاد رضوا بذلك، ولم يزعجهم أنه يكذب مثلاً. الواقع أن اهتمامات رجال الدين عندنا (ولكل قاعدة استثناء) هي أن يعتقد الناس نظرياً وألاّ يحيدوا عن المتبنيات النظرية، بينما لا يبدون نفس المستوى من الاهتمام بألاّ يظلم الناس بعضهم بعضاً، ولا يكذبوا على بعضهم. ولهذا نرى نتائج عكسية تماماً، فالذي يناضل لإنقاذ الاسلام، ويطلق تياراً سياسياً لهذا الغرض، نراه على استعداد

أحياناً لسحق قيم الاسلام من أجل تكريس ما يراه منقذاً للاسلام! وبهذا يضحيّ بذي المقدمة من أجل إنقاذ المقدمة. ولا يلاحظ أن كل تلك العقائد الماورائية مرادة للحياة الخلقية، غيّر عقيدة الناس أحياناً باسم الاسلام، بل إنه يتلف ثمار العقيدة، ويشيع فضاء لاأخلاقياً، العقيدة الاسلامية منه بريئة.

٢ ــ أهمية التجارب المعنوية:

القضية الأخرى التي يجب أن لا تغيب عن أذهاننا هي أن جميع هذه الأمور مقدمة لاكتساب التجارب المعنوية. لقد نسينا التجارب المعنوية اليوم، بل ليس هناك تجارب معنوية، باستثناء أشخاص معينين يتمتعون بهذه التجارب لسايكولوجيتهم الخاصة.

إن رجال الدين عندنا لا يهتمون بأن يكتسب الناس تجارب معنوية، أي أنهم لم يهتموا بحقيقة «**من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى**».

إن التجارب المعنوية هي الغاية القصوى من الحركة التكاملية للانسان، أي تلك الحالة التي حدّثنا عنها متصوفتنا وعرفاؤنا، وهو ما تفتقر إليه حوزاتنا العلمية. هذا باستثناء الشواذ الذين قد يُطردون من حيّز رجال الدين بسبب اهتماماتهم هذه.

٣ ــ تاثير الظروف الاجتماعية في التكامل المعنوي للافراد:

لا يمكن حل المشكلات المعنوية التي يعاني منها الأفراد بشكل نظري دائماً، فهناك ظروف خارجية واجتماعية قد تبطل مفعول تعاليمنا وضخّنا النظري. بعبارة اخرى، هناك مبحث اسمه «اللطف» يقال فيه: إن الله إذا أصدر أوامره ونواهيه، فلابد أن يوفر الأرضية الحياتية التي تدفع الانسان الى طاعة هذه الأوامر اكثر من

دفعها له صوب العصيان. مثل هذه الفكرة موجودة أيضاً في الديانتين المسيحية واليهودية.

إذاً ينبغي الاهتمام بالظروف الخارجية التي تلعب دوراً أساسياً في تكوين معتقدات وأخلاقيات الفرد، وإلاّ ذهبت التعليمات النظرية أدراج الرياح ولم تؤت أكلها.

٤ ــ ضرورة أن تكون الحياة المعنوية غير باهضة:

من النقاط الأخرى التي يقل الاهتمام بها، أننا إذا أردنا لأفراد مجتمعنا ولشبابنا أن يعيشوا حياةً معنويةً دينية، لا يكفي أن نرتّب لهم دائماً دروساً في العقيدة والايديولوجيا والاخلاق، ونقصفهم بالاعلام الاذاعي والتلفزيوني، فمن الشروط الطبيعية لتحولهم الى الحياة المعنوية أن تكون هذه الحياة اقتصادية نافعة، غير باهضة التكاليف من الناحية الاجتماعية.

وأؤكد هنا أن قصدي من «اقتصادية الحياة المعنوية» هو اقتصاديتها وعدم بهضها من الناحية الاجتماعية، لا بالاعتبارات المالية والمادية، بمعنى أن أحوال المجتمع وواقعه ينبغي أن لا تخلق متاعب لا تطاق للفرد إذا أراد التحول الى الحياة المعنوية الدينية والاستمرار عليها. كمثال؛ يستطيع كل واحد منا أن يسوق الأدلة بأنواعها على قبح أخذ الرشوة وإعطائها، لكن الأهم من ذلك أن يكون نسيجنا الاجتماعي بحيث يستطيع معه الانسان تمشية أموره وقضاء حاجاته بدون أخذ الرشوة وإعطائها، أريد التأكيد على هذه النقطة؛ لأنني أعتقد أن نفور الشباب عادةً ما يكون بسبب الممارسات التي يرونها أمامهم لا بسبب صحة أو خطأ المعطيات النظرية. إن ما يشدهم الى الدين هو أخلاقية الحياة العملية، ومساعدتها على الالتزام الخلقي، وبعبارة موجزة يجب أن تكون بنية المجتمع وطبيعته بالشكل الذي يجعل

الالتزام الخلقي ممكناً غير باهض الثمن.

في الوقت الحاضر لا يمكن اعتبار الحياة المعنوية في مجتمعاتنا حياة «اقتصادية». فإذا أردنا الالتزام بموازين الحياة المعنوية والخلقية قد تتعرقل حتى أبسط حاجاتنا الأولية، ناهيك عن الحاجات الثانوية والكمالية.

٥ ــ الاعلام والبنية الاجتماعية:

من النقطة السابقة نخلص الى أن دور الاعلام والطرح النظري ضئيل التأثير جداً، مقارنة بما يلعبه الواقع الاجتماعي والممارسات العملية في شد الناس الى الدين أو تنفيرهم منه. لقد قلت كراراً إن الضجيج المثار حول هذا المثقف أو ذاك لإصداره الكتاب الفلاني أو الدراسة الفلانية لا مسوّغ له على الإطلاق، لأن هذا الكتاب لا يلعب في اعتقادي دوراً رئيسياً في خلق الظواهر اللادينية التي نتبرّم منها ونريد تغييرها، لنرى كم شخصاً قرأوا هذا الكتاب؟ ثم نأتي الى هذه النسبة الضئيلة جداً جداً من القراء لنرى كم منهم فهم الكتاب؟ والذين فهموه كم منهم يوافقون طروحاته؟ وبالتالي هل كل ما يحيطنا من مفاسد هو حصاد كتابات فلان من المثقفين، الذي لا يؤثر على واحد من عشرة آلاف؟ كلا طبعاً، إنما السبب هو أننا خلقنا أجواءً تدفع الناس للمعصية، حتى بين جدران مطابخهم، أي أننا نحن الذين نبعد الأفراد عن الدين بأعمالنا، لا ذلك المثقف بدراساته النظرية التخصصية، التي لا يقرؤها إلاّ القلة، ولا يفهمها إلاّ الأقل. لذلك على مؤسساتنا الاعلامية أن تلاحظ هذه المسألة، فحينما يحثّنا المجتمع بكل قوّة وجبروت على أن نكذب ونرائي، لن تكون ثمة فائدة من تطبيل مؤسساتنا الاعلامية ضد الكذب ليل نهار.

أروي لكم مثالاً حصل لأحد أقربائي، وكان طالباً في الثانوية. أراد هذا الشاب الالتحاق بإحدى الثانويات الممتازة ذات الطابع الديني، ونجح في الامتحان

الأول، ثم جاء الدور للقاء به مباشرة. عائلة هذا الشباب ليست من النمط المتدين، إلاّ أن والدته كانت راغبة جداً أن يلتحق ابنها بمدرسة دينية؛ ليعيش حياةً معنوية دينيةً ملتزمة. في اللقاء سألوه: في أوساطكم العائلية هل تتحجّب النساء من الرجال غير المحارم؟ نقل لي هذا الشاب أنه فكّر مع نفسه إذا أجابهم بالإيجاب فقد كذب، وارتكب عملاً قبيحاً؛ لذلك أجابهم بالحقيقة وأخبرهم أن النساء في أوساطهم العائلية لا تتحجّب من الرجال. وهذا ما جعله لا يُقبَل في تلك المدرسة.

ولنا أن نفكّر فيما يعتمل داخل هذا الشاب. إنه يقول لك مهما كان جوابي فإن الواقع في عائلتنا لن يتغيّر، لذلك يتبيّن لي أن هؤلاء لا شأن لهم بالواقع، وكأن لسان حالهم: حتى لو كان الواقع عندكم سيّئاً، لكننا نقبلك إذا كنت من أهل الرياء والنفاق. أما إذا كان واقعكم سيئاً وكنت صادقاً فلن نقبلك. هذا معناه نبذ الواقع الذي سيبقى على حاله إذا اعترفت به أو تنكرّت له، وبالتالي يكون الصدق أسوأ من الرياء والنفاق. لو كان هذا الشاب قد كذب عليهم لقبلوه في مدرستهم مع أن الواقع لم يختلف شيئاً.

مجتمعنا اليوم مصاب بهذا الداء إصابة خطيرة. المجتمع الذي تكون فيه الحياة الاخلاقية باهضة التكاليف هو المجتمع الذي يسوده بدل اللطف المقرِّب لطف مبعِّد، والنتيجة التي نخلص إليها من هذا هي أن الإعلام والتنظير له مداه المحدود، وحدود الإعلام في رأيي هي العمل الاجتماعي والنسيج الاجتماعي، وهذا النسيج الاجتماعي هو في الغالب من صنع الحكومات، لذلك ينبغي أن يوجّه جزء من الإعلام صوب هذا النسيج الاجتماعي.

٦ ــ التسييس والمشكلات الثقافية:

مسألة أخرى يمكن الاشارة إليها هي أننا مسيّسون أكثر من اللازم. وأنا

أستعمل التسيّس بمعنى خاص، لأنه قد يحمل معاني أخرى. أنا أطلق صفة المُسيّس على الشخص الذي يرى أن المشكلة الوحيدة لكل مجتمع أو أهم مشكلة للمجتمع أو المشكلة الأم للمجتمع هي النظام السياسي الحاكم في ذلك المجتمع. ومعنى هذا أننا إذا أردنا تغيير أوضاع المجتمع فما علينا إلاّ تغيير نظام الحكم وجعله مثالياً صالحاً. ومعناه أيضاً أننا إذا شاهدنا في المجتمع مفاسد معينة علينا التوجّه للنظام الحاكم ومطالبته بالإصلاح، فإن لم يفعل كان لابد من إسقاطه؛ لتغيير الوضع الاجتماعي السائد. هذا ما أسمّيه تسيّساً.

أتصوّر أن أهم مشكلاتنا هي المشكلة الثقافية. حينما تتفشى المشكلات الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، حتى لو تبدّل النظام الحاكم مئة مرة، فإن النظام الجديد سيصطبغ عاجلاً أم آجلاً بلون النظام السابق المغضوب عليه. أي أن أساس مشكلاتنا هو ثقافتنا، وبتعبير آخر كل معضلاتنا السياسية معلولة لجملة معضلات ثقافية.

٧ ـ الغموض في نوع الاسلام الذي ندعو إليه:

آخر نقطة أود الاشارة إليها هي أننا لا نستطيع أن نكون برمائيين ثقافياً. فإما أن نكون تقليديين أو حداثويين. هل تعلم ما هي النتائج التي تتمخض عنها البرمائية الثقافية؟ نتيجتها الحرمان من بركات البر، والحرمان من بركات البحر، في آن واحد، وتحمل كل أعباء هذه الحياة وتلك.

علينا الإفصاح عن واقعنا هل نحن تقليديون أم حداثيون أم من اتباع ما بعد الحداثة؟ وهذا ما لا يمكن الاجابة عنه بعبارات غامضة، ينبغي أن تكون مواقفنا واضحة جداً. في مناسبة سابقة ذكرت أن علينا تحديد نوع الاسلام الذي نريد تبليغه، فهناك الاسلام التقليدي، وهناك الاسلام الأصولي، وهناك الاسلام الحداثي.

وعدم التحديد من مصاديق تلك الحياة البرمائية التي أشرت إليها. إننا اليوم لا ندري هل نعيش الاسلام الأصولي *Fundamentalist*، أم الاسلام الحداثي، أم الاسلام التقليدي أي الاسلام الذي يطرحه التقليديون *Tradionlist*؟ الكثيرون يعارضون الاسلام الأصولي. إذا طالعتم أعمال مفكرين مثل رينه غنون *(Rene Guenon)* وفريتيوف شوان *(Frithgof Schuon)* وغي ايتون *(Gai Eaton)* وحسين نصر، ومارتين لينغز *(Martin Lings)* وتيتوس بورك هارد *(Titus Burkhardt)* مع أنهم جميعاً إسلاميون إلاّ انهم يعارضون وضعنا السائد، لأنهم تقليديون بينما الإسلام لدينا إسلام أصولي. طبعاً إذا سألتم ما هو الاسلام الذي تعمل به الحكومة الايرانية اليوم؟ أستطيع القول فقط: إنه ليس إسلاماً تقليدياً، وهو خلافاً لما يشاع، خليط من الإسلام الحداثي والأصولي، وليس اسلاماً تقليدياً، على رغم ما يذاع من أنه اسلام تقليدي.

النزاعات الثقافية والتباس المفاهيم

○ ثمة نزاعات ثقافية قد تاخذ صيغاً تخريبية بعض الأحيان، الا تعتقد أن هذه التعددية في المفاهيم الدينية تتمخض بطبيعتها عن مثل هذه النزاعات؟ ما هي أهم الأسباب المؤدية الى صراعات ثقافية ودينية محتدمة؟

□ أعتقد أن الكثير من التراعات الواقعة بين الجماعات المختلفة لا ترجع الى تعددية المفاهيم، بقدر ما تعود الى غموض هذه المفاهيم، وعدم وجود قدرة أو إرادة لإيضاحها. أكبر خدمة ثقافية يمكن تقديمها هي التفكير الواضح، وبيان الأفكار بجلاء للآخرين، ففي كثير من الأحيان لا يقف سوء النية وراء تبنّي الافكار

أو رفضها، وإنما القضية قضية أننا لا نفهم بعضنا. وأول شروط الفهم هو الوضوح في الكلام، والوضوح في التفكير. إننا نتعاطى الألفاظ والمفاهيم في أجواء مضبّبة جداً، ولا نكاد نفهم بعضنا؛ لعدم قدرتنا وربما لعدم إرادتنا أن نكون واضحين، لذلك ينبغي أن نحدد مواقفنا الثقافية بكل وضوح؛ ولأجل ذلك لابد من تعيين حدود وثغور المفاهيم التي نتعاطاها. وإذا حصل هذا سنفهم ما هو معنى «المجتمع المدني» مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم «الحرية» و«العدالة» و«الأخوّة» و« المشاركة الشعبية» وباقي المقولات الفكرية.

○ ***لو افترضنا أن كل باحث حدّد مراده بدقة من المفاهيم الأساسية التي يطرحها، فهل يعني هذا أن جميع الباحثين سيكونون متفقين على معنى واحد للمفهوم الواحد؟ وهل سيحل الاختلافات أن يكون الجميع صريحين في تبيان مقصودهم من المفهوم الكذائي الذي يتدارسونه؟ ألا يحتمل أن يعمّق هذا من خلافاتهم باعتبار أن لكل واحد منهم تعريفه المختلف للمفهوم؟***

□ لنقرأ مجموع ما كتب عن الحرية، ودلّني على دراسة حدد فيها كاتبها مراده من الحرية وعيّن فيها حدود وثغور الحرية كما يفهمها، فيقول: انني في كتابي هذا أو في كلمتي هذه حينما أقول حرية أقصد بها كيت وكيت. كثيراً ما نتهم فلاناً وعلاناً بأنه ضد الحرية، ولو تحددت التعاريف بوضوح قد يتجلّى أن موافقينا هم في الواقع معارضون لنا، ومن كنا نتصوّرهم معارضين هم على نفس آرائنا. إذا تحددت الحدود سنعلم كم نحن متعارضون وكم نحن متحالفون. ومن المؤسف حقاً أن لا نجد تحديداً للمقاصد في الكتابات الفكرية، والوضع أسوأ في أدبياتنا السياسية.

ما هو المراد من كلمة «مقدس»؟ كثيراً ما يستعلمون هذه الكلمة ولا من أحد يحدد معناها بالضبط. على الإنسان تعريف المفاهيم المفتاحية في خطابه. كنت أناظر أحد المثقفين فسألني سؤالاً يتصل بالقداسة. قلتُ له: ينبغي أن نعلم أولاً ما هو معنى القداسة؟ بعدها اتصل بي شخص، وقال لي: انني لم أجب عن سؤال مناظري، ولكن هل اتضح لنا حقاً معنى القداسة حتى نستطيع الاجابة والنقاش، والمعارضة أو الوفاق؟ إننا نتحاور ونتساجل في اجواء غائمة مُضبّبة تمنعنا أن نفهم ماذا نفعل وما نقول، فإذا انجلت الغبرة قد نجد أن الذي كسرنا فكّه بقبضتنا كان صديقنا، و لم ننل من خصمنا قيد أنملة.

قد يُقال: إنه لا يوجد مفهوم له تعريف واحد لدى جميع الباحثين، فكل إنسان يعرّفه بشكل من الأشكال، ولكل تعريف عيوبه ونواقصه، ولا مناص من التأقلم مع هذا الوضع لأنه لا يمكن أن يتغيّر. أريد القول: إنه رغم هذه الخلافات فهناك على كل حال حدٌّ وسط نتفق عليه. هناك مفاهيم قابلة للتعريف، وهناك مفاهيم لا تقبل التعريف، لكن هذا لا يعني أن كل ما لا يقبل التعريف يجب تعاطيه بغموض ولبس، بإمكاننا على الأقل تحديد مرادنا منه، فيقول الكاتب: إنني أقصد بمفردة «الدين» في كتابي هذا كذا وكذا، وأينما صادف القارئ كلمة «دين» في هذا الكتاب ليفهم منها هذا المعنى، فإذا أردتم نقد كتابي اعلموا أن هذا هو ما أقوله.

يجب أن لا نتذرع بعدم إمكانية التعريف لتعاطي المفاهيم في أجواء حالكة لا نفهم فيها شيئاً. إذا كانت المفاهيم غير قابلة للتعريف، فيمكن على أدنى التقادير تعيين مرادنا منها. إن لم نفصح عن مرادنا التبست علينا الأمور، واصبح المجتمع المدني الذي يطرحه رئيس الجمهورية محمد خاتمي مثلاً -وأنا بصدق ممن يحترمون

السيد خاتمي- أصبح فجأةً مجتمع المدينة المنورة، فإذا كان هذا هو معنى المجتمع المدني لم تكن بنا حاجة لكل هذه النقاشات والطروحات حوله، لأن مجتمع المدينة المنورة غير بعيد عن المجتمع الولائي.

الدين والنزعة المعنوية

O في تركيزكم على الأبعاد المعنوية العامة دون الانماط الدينية الخاصة، هل لاحظتم ان تبلور هذه الروح المعنوية لا يتم إلا في إطار ديانة معينة لها طقوسها وشعائرها القريبة من متناول الناس، والتي تتفتح وتزدهر في خضمّها الروح المعنوية لدى الإنسان، وبدونها تبقى هذه الروح عقيمة أو كبذرة لا تجد التربة الصالحة للنماء؟

□ حول هذه المسألة، مسألة كيف يمكن أن تكون المعنوية بلا دين، ولابد أن تتجسد المعنوية في دين معين، هناك نقطتان:

الأولى: هي أنكم حينما تريدون سرد مبادئ العقيدة، تبدأون بإثبات وجود الله، حتى لو كان مخاطبكم ممن لم يشارك بعد في مراسيم عاشوراء. إذاً أول ما نبدأ بمناقشته وجود الله، ثم صفاته، ثم أفعاله، ثم العدل الإلهي، ثم النبوة، ثم النبوة العامة فالخاصة، بعدها المعاد، ثم الامامة، و... الخ. حينما نريد إثبات هذه المبادئ نراجع أصول أصحاب النزعات المعنوية في العالم لنثبتها، فهل نبرهن على المعاد بعاشوراء، حتى نطالب بالمشاركة في مراسيمها لمن يريد الايمان بالمعاد؟!

إذاً يمكن القول: إنني قبل أن أهتم بإثبات النبوة الخاصة أهتم بإثبات أخلاقية النظام الكوني، وأنَّ للعالم هدفاً يتوخّاه، وللحياة معانيها. نعم أنا لا أنكر أن

للأديان بعدها العاطفي المتمثل بهذا البكاء على الامام الحسين(ع) مثلاً، لكنني أؤكد أننا كما نريد إثبات أصول ديننا في أجواء عقلية يجب أن نهتم بإثبات الأصول المعنوية، أي نهتم أولاً بأن يكون مخاطبونا معنويين، ثم يكونوا مسلمين، ثم يكونوا شيعة، ثم شيعة اثني عشرية.

الثانية: تتعلق بالقول: إن الشعائر الدينية والمذهبية قريبة من الناس، وبإمكانهم ملامستها والمشاركة فيها. انا لا أدعو إلى فصل الشباب عن تشيعهم، لكنني أقول: إن الكثير من أبنائنا اليوم شيعة اثنا عشرية بالاسم والوثائق الرسمية فقط، ولولا هذه الوثائق لما كان لهم أي شبه بالشيعة ولا بالمسلمين ولا حتى بالانسان المعنوي. الذي أراه أن هؤلاء ابتعدوا عن الأجواء الدينية، والسؤال: كيف يمكن إعادتهم الى هذه الأجواء؟ الجواب: ينبغي إعادتهم في ثلاث مراحل رئيسية متتابعة، فلا يمكننا القول لمن لا يؤمن بوجود الله، تعال لنبكي في مراسم عاشوراء! هذا لا يُسمّى مراسم قريبة أو ديناً قريباً من الناس، لأن قربه ظاهري فقط.

ما هو المعنى الذي تقصدونه من القرب؟ هل معناه أن مجالس العزاء قريبة من بيوتنا ونستطيع أن نتمشّى إليها؟ هذا لا يسمّى قرباً، وإنما القرب الذهني والروحي هو المهم. هل شبابنا اليوم قريبون من عاشوراء حقاً؟ أبداً إنهم بعيدون عنها بفواصل كبيرة. لا أعتقد أنني أجانب الواقع إذا قلت: إننا وخصوصاً خلال السنوات الأخيرة ابتعدنا كثيراً عن الروح المعنوية، بشكل لا يلاحظ حتى في بعض البلاد الغربية، ولهذه الظاهرة طبعاً أسبابها، ولكنها موجودة ومعاشة على كل حال، شبابنا اليوم بعيدون عن المسجد. والذي أقوله: إن تقريبهم يجب أن يتم خطوة خطوة وبتدرّج في الاتجاه الصحيح لا بالاتجاه المعاكس. أي يجب أن لا ننفخ البوق من فتحته الكبيرة كما يقول المثل. الانسان أو الشباب بحاجة الى المعنويات قبل

حاجتهم الى الدين الاسلامي، وهم بحاجة الى الدين الاسلامي قبل حاجتهم لفرع من فروع الدين الاسلامي.

أنا بالتالي معلم، وعلى اتصال بالطلبة الجامعيين في مستويات الدكتوراه والماجستير والليسانس، وأشاهد عن كثب أن طالب الليسانس الذي لا يزيد عمره عن ١٩ عاماً، حتى طالب الدكتوراه الذي قد يبلغ الاربعين أو اكثر أو حتى يكبرني في السن، حينما يفتح لي مكنون قلبه ويحدّثني بأسراره (لوثوقه من أنني لن أتكلم بها في مكان ما) أعلم أن واقع هؤلاء الأشخاص أسوأ بكثير مما يتصوره البعض. يعلم الله أن الوضع أسوأ بكثير مما نتصور ونراه من ظاهر الأفراد. إنهم يشككون في أمور لا يخطر ببالنا أن أحداً يشكك فيها. وهذا يدل أنهم بعيدون عن الدين، ولكنه بعد ذهني وليس بعداً مكانياً. وبالتالي فإن عاشوراء ليست قريبةً منّا، وإنما هناك رياء ونفاق وازدواجية وإكراه أحياناً على ممارسة بعض الشعائر والعبادات، ولو رفع هذا الإكراه والتضييق لظهر الناس على واقعهم، ولرأينا كم منهم يأتي هذه العبادات حقاً، وكم منهم كان يأتيها عن غير إيمان ولمجرد الخوف أو مداراة مصالحه الخاصة. هناك من الموظفين من يصلّي الظهر والعصر في دائرته، لأنها تنفعه في البقاء في موقعه أو ترقيته، ثم يعود الى البيت فلا يصلّي المغرب والعشاء، لأنه غير مؤمن بها أساساً ولا محذور في تركها.

جوهر وصدف الدين

○ من الثنائيات المطروحة في المسائل الكلامية الجديدة ثنائية جوهر الدين وصدف الدين. ما هي العناصر الدينية المحسوبة على جوهر الدين، وما هي العناصر التي تصنّف على صدف الدين؟

وبعبارة أخرى ما هو ملاك تشخيص هذين البعدين عن بعضهما؟

والسؤال الآخر على أي الأمرين يجب أن ينصب الاهتمام في الانتاج الفكري والتبليغ الديني، على جوهر الدين أم صدفه؟

□ السؤال الثاني اسهل من الأول، لذلك أسمحوا لي أن أقدّمه في الإجابة على الأول الذي أعتقد أنه بالغ التعقيد. حول قضية جوهر وصدف الدين، أو لباب وقشور الدين، أو بتعبير آخر حجاب ولباب الدين، أو الذاتي والعرضي في الدين، هناك إفراط وتفريط نلاحظه في تاريخ ثقافتنا الاسلامية، البعض أفرط والبعض فرّط. وأعتقد أن المُفرِطين والمفرّطين كانوا من الصوفية والفقهاء. الفقهاء ظنّوا أن الصدف هو الجوهر، ولم يتوقّفوا عند الحدود الواقعية للصدف. فهم بالغوا في الاهتمام بالمناسك والشعائر والأفعال العبادية، وكأنها هي ذاتها هدف وغاية قصوى، ناسين أو متناسين أنها وسيلة لهدف آخر، وهذا عدم توازن وقع فيه الفقهاء. طبعاً قد يُقال: إن ما من فقيه قال بصراحة أننا لا نهتم إلاّ بظاهر العبادات وشكلها. صحيح أن الفقهاء لا يصرحون بهذا، ولكنهم حينما يكرسون جل طاقتهم على هذه الظواهر يركّزون عملياً عليها ولا يبدون اهتماماً بما سواها ولا بمحتواها، فهذا خلط بين صدف الدين وجوهره.

من جهة أخرى نلاحظ أعداداً لا بأس بها من الصوفية قالوا بإمكانية بلوغ جوهر الدين بدون الصدف، واستشهدوا بـــ **﴿إلاّ من أتى الله بقلب سليم﴾...**، واستنتجوا أن الدين من ألفه الى يائه هو القلب السليم. وهذا زلل وقع فيه الصوفية، فمن دون الصدف في مقام العمل يتعذّر بلوغ بعض الأجزاء من جوهر الدين.

إذاً فالصدف وسيلة لابد منها. إنني أؤكد على كونها «وسيلة» بالرغم مما يقوله

الفقهاء، وأؤكد على «لابد منها» بالرغم مما يذهب إليه الصوفية. طبعاً هذا الكلام يختص بجزء من جوهر الدين يكون الصدف بالنسبة له وسيلة لابد منها.

أما حول السؤال الأول الذي أعتبره صعباً جداً، فأرى أن الاستفسار عن ماهية الصدف والجوهر ينقسم بحد ذاته الى سؤالين. الأول: ما هي منهجية الكشف عن جوهر الدين وصدفه؟ والثاني: ما هو مصداق جوهر الدين وصدفه؟ وأتصوّر أنه مهما كانت الإجابة على هذين السؤالين فإنها لن تكون إجابة قطعية تدحض الاجابات الأخرى نهائياً، فلذلك فإنني سأقدّم إجابتي الخاصة فقط، وأرى أن باب البحث يبقى مفتوحاً على مصراعيه.

منهجية معرفة جوهر وصدف الدين

أفضل نقطة ننطلق منها لمعرفة المنهجية المناسبة لتشخيص جوهر الدين من صدفه هي «الصحة المعنوية» للإنسان، أي تشخيص الحاجات الروحية للإنسان، وأية هذه الحاجات تتحقق عن طريق غير الطريق الديني، وأيها تتحقق عن طريق الدين. أنا اعتبر الحاجات التي تتحقق عن طريق الدين جوهر الدين، وأقول: إن كل ما سوى ذلك وسيلة للوصول الى هذا الهدف. هذه منهجية أعتقد بها شخصياً لمعالجة الإشكالية المطروحة وطبعاً لهذه المنهجية من يعارضها، وإذا دققنا وجدناها منهجية من خارج الدين. البعض يقول: إن المنهجية يجب أن تكون من داخل الدين، أي نابعة من الدين ذاته. المنهجية التي طرحتها لها ميزتان: أولاً: هي منهجية خارجية (من خارج الدين)، وثانياً: هي منهجية تجريبية وليست عقلية.

مصاديق جوهر الدين وصدفه

وحول مصاديق جوهر الدين وصدفه، أرى شخصياً أن العبادات أدنى

مستويات الدين، والاعمال العبادية (المناسك والشعائر) تنتهي في الواقع الى سلسلة من «الاعمال الاجتماعية» تحتل رتبة أعلى منها، والاعمال الاجتماعية تفضي بدورها الى جملة من «السلوكيات الفردية الاخلاقية»، والأخلاقيات ترتقي الى «تجارب معنوية» يسميها العرفاء الكشف والشهود. أعتقد أن غاية الدين شهودٌ وكشفٌ هو جوهر الدين الخالص. إنه انفتاح ورؤية لباطن العالم، أو حسب تعبير العرفاء النظر الى ملكوت العالم، إنه نمط من التجربة الدينية والوقوف على حقيقة متسامية.



أعتقد أننا إذا طلبنا قمة الدين وجوهره الخالص، فلن يكون سوى الكشف والشهود الشخصي أو ما يسمى بالتجربة الدينية، فالواصل حقاً الى جوهر الدين

هو صاحب الكشف والشهود.

وطبعاً لابد لهذا الشهود من مقوماته الأولية ومدارجه السابقة، وإذا دققنا وجدنا أن هذه المدارج عدة مراحل ومراتب وليست مرتبة واحدة، ومعنى ذلك أنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون صدفاً خالصاً وشيء آخر يصدق عليه أنه جوهر خالص، كل واحدة من هذه المدارج الأربعة صدف بالنسبة لما بعدها وجوهر بالقياس الى ما دونها.

ولكن كما ذكر ثمة من يعارض هذا الرأي، بيد أنني أعتقد أن الأديان جاءت لتمنح الانسان نوعاً من الشهود والكشف. هذا ما أفهمه من الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث. مثلاً الآية **﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى﴾** يمكن فهمها فهماً عرفانياً يرمي الى الكشف والشهود، فالعين في الدين إن لم تبصر باطن العالم كانت عمياء، وإن كانت في الدنيا عمياء كانت في الآخرة عمياء أيضاً.

معطيات الدين

○ *المعطيات التي يضمنها الدين للإنسان في حياته الدنيا، وليس بوسع الانسان إنجازها عاجلاً تنجم منها بعض الإشكاليات التي قد تخامر بعض الأذهان، وربما اختلفت بشأنها الآراء بين مشرق ومغرب. ماذا يمكنكم أن تدلوا به من إيضاحات أو رأي حول هذه المسألة؟*

□ أول ما يخطر على بالي قوله في هذا المضمار هو ضرورة أن نتذكر دائماً أن الدين لم يعدنا تحقيق الجنة على الأرض.

من الانحرافات الكبرى في الفكر الاسلامي الاعتقاد أن الدين وعدنا وضمن لنا جنة الفردوس والحياة الكريمة الكاملة على الأرض، وجاء لتحقيق هذا الكمال المطلق والمدينة الفاضلة أو «اليتوبيا» على الأرض في الحياة الدنيا.

الواقع أن هذه اليتوبيا أو المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي تجري فيه كل الأمور وفق مراد الانسان، إنما كان وعداً طرحته الأفكار العلمانية في الغرب، فحسب تعبير ماركس بالإمكان وفق شروط معينة توفير الجنة الموعودة للانسان على هذه الأرض في حياته الدنيا، بدل الجنة الأخروية التي وعدت بها الأديان. طرح ماركس وغيره أن بإمكانهم توفير جنّة نقدية معجّلة بدل جنة الأديان المؤجّلة، وشرعوا بالتنظير لتفاصيل هذه الجنة وكيفية تحقيقها، وكان للنظريات اليسارية طروحاتها على هذا الصعيد، وكذلك النظريات اليمينية.

وتصاعدت هذه الضجّة من قبل الايديولوجيات التي أرادت أن تحل محل الدين، وإثر هذا الضجيج الصاخب إستُدرِج الاسلاميون الى إعطاء وعود بجنة أرضية يضمنها دينهم للناس، وكانت النتيجة أن أقحموا شيئاً على الدين لم يكن قد طرحه أساساً، فلا توجد آية في القرآن ولا رواية في السنة تعد البشرية بتحقيق مجتمع مثالي على الأرض، بل إن هناك الكثيرين وأنا منهم يعتقدون أن خروج آدم وحواء من الجنة يعني فيما يعنيه أن الإنسان يجب أن لا يتوقع الجنّة على الأرض.

الواقع أننا نحن الإسلاميين من أجل أن لا نتخلّف عن منافسينا العلمانيين رفعنا مستوى توقعاتنا من الدين، وجعلناه يعطي وعوداً لنا وللبشرية بحياة كريمة متكاملة مطلقة يوفرها لنا في الدنيا.

○ إذاً ما هو نوع المكاسب التي يضمنها الدين للانسان في حياته الدنيا؟

□ من مضار ذلك الإقحام أنه أنسانا ما وعدنا به الدين حقاً، فالذي **قطعه** الدين على نفسه هو أن بإمكانه إيجاد جنّة في داخل كل إنسان، هذه الجنة في حقيقتها جنة سماوية لا أرضية، بعبارة أخرى تحقّق الجنة بعد الحياة الدنيا هو هذه الجنّة الداخلية.

وإذا أردنا طرح الموضوع ببساطة اكثر قلنا ان الدين لم يأتِ ليقول انني أستطيع صناعة مجتمع خالٍ من السلبيات، لكنه قال إنني جئت لأدل على منهج يستطيع به الإنسان أن يكون صالحاً حتى وسط المجتمع الفاسد، ويشعر بالبهجة والرضا، رغم كل ما يحيط به من الشدائد الخارجية.

ولو أردنا التمثيل لذلك برمز ديني من أجل إيضاح المطلب، استشهدنا بالبوذيين وهم يتوجهون الى معابدهم، فهم في تلك الحالة يحملون في أيديهم ورود النيلوفر التي ترمز في تصورهم لتفتح الخير وسط الشر، ذلك أن هذه الوردة تنبت عادة في المستنقعات والبيئة القذرة النتنة، إنها تتفتّح هناك أفضل من أي مكان آخر، لذلك يحملونها بأيديهم الى المعابد ليخاطبوا الله؛ يا إلهي انك قادر على إنبات هذا الجمال والعطر الساحر من هذه الوحول والقاذورات، فاجعلني بقدرتك إنساناً خيّراً صالحاً في هذه الدنيا المليئة بالشر والقبح والمعاصي. هذا ما وعد به الدين.

الدين في الحقيقة يحقق نوعين من المكاسب:

الأول: يوفر للانسان في داخله الجنة، رغم كونه يسكن وسط جحيم المجتمع.

والثاني: أنه يعطينا القدرة على الصلاح الفردي في غمرة الفساد الاجتماعي.

لا أريد القول: إن جميع أفراد المجتمع إذا تديّنوا وكانوا تقاةً صالحين لن نعيش حياةً أفضل، ولن يتوفر المجتمع الصالح، فأنا أيضاً أؤمن أن جميع البشر إذا سلكوا سبيل الدين بصدق وإخلاص سيتحسّن حال المجتمع بلا شك **﴿ولو أن أهل القرى**

آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات ...﴾ هذا صحيح، لكن النقاش في أن مقدمة هذه القضية الشرطية ليست من وعود أي دين من الأديان. الدين طرح قضية شرطية قال فيها: إذا كان الناس كيت وكيت نزلت عليهم بركاتنا، لكنه لم يضمن توفير مثل هذا المجتمع بشكل قطعي.

نشأة علم الكلام

وتطوراته الراهنة

حوار مع:

الدكتور عبد المعطي بيومي

○ كيف يقدم الدكتور عبدالمعطي بيومي نفسه للقراء؟

□ فيما يتعلق بشخصي الفقير الضعيف عبدالمعطي محمد بيومي، عميد كلية اصول الدين بجامعة الأزهر، وعضو مجمع البحوث الاسلامية لهيئة كبار علماء الأزهر، ورئيس اللجنة العلمية الدائمة لترقية الاساتذة في جامعة الأزهر، وأخيراً عضو مجلس الشعب المصري، ضمن هيئة الرقابة والتشريع، ثم عضو مجلس ادارة الجمعية الفلسفية المصرية التي سكرتيرها الدكتور حسن حنفي، ونحن اعضاء مجلس الادارة.

انا خريج الازهر، أحفظ القرآن منذ السنة الرابعة من العمر، ودخلت الأزهر في جميع مراحله حتى حصلت على الدكتوراه، ثم عملت محرراً اسلامياً في مجلة الوعي الاسلامي الكويتية، ثم رئيساً لتحرير مجلة الازهر، ثم رئيساً لتحرير مجلة منبر الاسلام، ثم عملت مدرساً في كلية اصول الدين، ثم رقّيت الى استاذ مساعد ثم الى استاذ.

رسالتي للدكتوراه كانت عن تجديد الفكر الاسلامي في العصر الحديث، تناولنا فيها فكرة التجديد في حد ذاتها، والحاجة اليها، والصعاب التي امامها، وامكانيات الاسلام من حيث التجديد، يعني طاقة الاسلام وقدرته على التجديد، ثم تناولت المجددين الشيخ جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده، ودرست في هذا السبيل محمد بن عبدالوهاب، ومحمد بن ادريس السنوسي، ومحمد اقبال، والشيخ محمود شلتوت، والحركات الاسلامية الحديثة، كما درست الحركات التي تدّعي انها

حركات تجديدية وليست كذلك، مثل البابية والبهائية والقاديانية، ثم اجريت تقويماً شاملاً لحالة العالم الاسلامي الفكرية وكيفية الخروج منها وتحقيق التجديد. بعد ذلك كتبت الفلسفة الاسلامية من المشرق الى المغرب، الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، ثم كتاب حكمة القرآن في بناء المجتمع، ثم كتاب جذور الفكر المادي أو التيارات المادية في المذاهب والاديان القديمة، ثم الماركسية في مواجهة الدين، لما كانت الماركسية طاغية ومسيطرة على جزء كبير من العالم الاسلامي، ثم الاسلام والتيارات الحديثة، الامام الشافعي ومنهجه والعوامل المؤثرة في هذا المنهج، وعلم الكلام موقعه وتطوره وموقعه من الدراسات الاسلامية المعاصرة، كيف تطور علم الكلام، وحاجتنا الى علم كلام جديد، وكيف يُدرّس علم الكلام، الحلقات التي يجب ان تدرس منه في المراحل قبل الجامعية والمرحلة الجامعية ومرحلة الدراسات العليا، والتطرف والتطرف المضاد في الفكر الاسلامي المعاصر، وايضاً نظرية التطور وموقعها من الفكر الاسلامي، النشوء والارتقاء..

كانت هناك جهود ولكن هذا لم يُنشر بعد، عندما قامت ثورة من الازهر من بعض علماء الازهر ضد حسن حنفي وتكفيره كما كُفّر نصر ابوزيد، كان لنا نشاط في منع التكفير، وألّفت كتاباً لم يُنشر بعد الاّ انه نُشر نصفه عن حسن حنفي؛ حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد؛ لأن علم العقائد شيء والعقائد شيء آخر... وكتب مؤلفات كثيرة لاني انتج في العام غالباً من سبعة ابحاث، اربعة ابحاث، خمسة ابحاث... يعني قبل ان اتولى العمادة منذ اربع سنوات في السنوات التي اتولى فيها عملاً ادارياً تتعطل الابحاث شيئاً ما، فتكون اربعة أو خمسة ابحاث، وقد توليت وكالة كلية اصول الدين منذ سنة ١٩٨٠ حتى الآن، وكيلاً أو عميداً للكلية فأنا انتج في المتوسط سبعة ابحاث سنوياً.

الدرس الكلامي في الأزهر

○ كيف تقومون الدرس الكلامي في جامعة الأزهر؟

□ علم الكلام يمثل رأس الدراسات الاسلامية في جامعة الأزهر، فلعلم الكلام في الأزهر مكانة متميزة وله قسم خاص، قسم العقيدة والفلسفة، في كلية اصول الدين بجامعة الأزهر. تدور الدراسات حول علم الكلام وما يتعلق به من فلسفة اسلامية ومن فلسفة يونانية، من علم الفرق، ومن النصوص الفلسفية، ومن الملل والنحل، ومن المذاهب المعاصرة، ومن فلسفة العلم التجريبي المعاصر، كل ما يتعلق بالعقائد والفلسفات ندرسه في هذا القسم.

اما في جامعة الأزهر عموماً فجامعة الازهر مكوّنة اصلاً من الجامعة الأزهرية القديمة، من كلية اصول الدين، وكلية الشريعة، وكلية اللغة العربية، وكلية الدراسات الاسلامية والعربية، واضيفت الى هذه الكليات الاربعة الكليات الحديثة، كلية الهندسة، والطب، والعلوم، والزراعة، والانسانيات. وهذا كلّه للبنين يقابله نفس هذه الكليات للبنات فهي جامعتان في جامعة.

وفيما يتعلق بعلم الكلام بجامعة الأزهر فندرس المقاصد لسعد الدين التافتازاني، وكتاب المواقف لعضد الدين الايجي، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، شرط ان يكون هذا النصف، مع النصف الآخر الذي يشرحه الاستاذ ليضيف عليه نظرياته الجديدة وآراءه وافكاره. لكن لابد ان يلتزم الاستاذ في المقرر، بنصف المقرر من هذه الكتب المعينة، ليضيف اليها من عنده النصف الآخر من المقرر. اما بقية المواد مثل الفرَق والفلسفة الاسلامية وغير ذلك فالاستاذ قد يؤلّف كتاباً أو يختار كتاباً من كتب التراث.

راهن التفكير الكلامي في مصر

○ ان علم الكلام في مصر تطغى عليه الصبغة الاشعرية، فهو اشعري النزعة، صحيح انه بدأ في العصر الحديث برسالة التوحيد التي كتبها الشيخ محمد عبده، وحاول ان يستقي فيها بعض الرؤى الكلامية للمعتزلة، ثم هذا الخيط المعتزلي امتد وتنامى لدى الدكتور حسن حنفي، وبعض المفكرين الآخرين، ويبدو ان الدرس الكلامي في مصر يشهد صحوة وقراءة جديدة للاعتزال، بعدما استغرق طويلاً في الاشعرية.

ماهي ملامح راهن التفكير الكلامي في مصر؟

□ صحيح مازالت الصبغة الاشعرية تطبع الدراسات العقيدية في جامعة الأزهر، وهي الصبغة الغالبة حتى الآن، ولكن مع وجود هامش حرية للبحث الكلامي في الجامعات المصرية وجامعة الأزهر فإن الاساتذة الآن في جامعة الازهر ينقسمون الى مدارس، بعضهم يميل الى المذهب السلفي، وبعضهم يميل الى المذهب الاشعري، وكثير منهم مع المذهب الاشعري، وقد يرى قسم منهم في بعض آراء الاعتزال شيئاً يناصره.

اما الاخ الدكتور حسن حنفي فهو في جامعة القاهرة وليس في جامعة الأزهر، والذي يغلب على جامعة الأزهر الصبغة الاشعرية، وهذه المجموعة من الاساتذة يتعصبون تماماً للاشعرية بقدر ما، لوهم الغالب الاشعرية لكن مع الاعتدال والتوسط في تقويم الفرق الأخرى. بعضهم يغلب عليه الطابع السلفي، مثلاً انا اعدّ نفسي من المدرسة السلفية العقلية، التي وضع اساسها السلف الاوائل، عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعلي بن ابي طالب، وهذه المجموعة من الصحابة لم

تكن تأخذ العقائد مأخذاً ظاهرياً بالمفهوم السلفي الذي نراه لدى الاخوة مثلاً في المملكة العربية السعودية، وانما كانوا يأخذونه بفهم وبعقل، وكانت لهم تأويلاتهم، حتى عندما كان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بين الناس لازال موجوداً وحاضراً، هل تتصور ان علي بن ابي طالب كان يأخذ العقائد بمأخذ ظاهري، بظاهر النص ام ان كان يتفهم النص؟!

انا مؤمن بهذه السلفية وهذه السلفية اقرب الى اعمال العقل، وهذا في الحقيقة الذي كان يختاره محمد عبده، إلاّ انني اختلف مع محمد عبده شيئاً ما؛ لأني اراه يميل احياناً الى الاعتزال. أنا اعمل العقل فيما تركه القرآن الكريم والسنة النبوية، ايماناً بمذهب هؤلاء السلف؛ لأن السلف لم يكونوا يهملون العقل، فعندنا جميع الوان الطيف.

ملابسات نشاة علم الكلام

○ عندما نحاول ان نستقرئ العلوم الاسلامية نجد ان علم الكلام من العلوم التي ابدعتها الحضارة الاسلامية، وقد كان للمشاكل السياسية والصراعات والخلافات التي ظهرت في العصر الاسلامي الاول اثر كبير في ولادة بعض مسائل هذا العلم، ثم ايضا كان للوحي والقرآن والسنة الشريفة كمرجعية ايضا اثر في تبلور بعض المسائل الكلامية، ثم فيما بعد ترجمة العلوم اليونانية، واحتكاك المسلمين بالثقافات الاخرى غير الاسلامية ولدت مسائل كلامية جديدة، وظهرت فرق وتيارات في الفكر الكلامي اثر هذه العوامل.

كيف نشأ علم الكلام؟ وما هي السمات المميزة لنشاته مقارنة بالعلوم الاسلامية الأخرى؟ وكيف تشكلت الاتجاهات الكلامية

الكبرى في التاريخ الاسلامي، كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة وغير ذلك؟

□ ان مسار التطور الحضاري لأي جماعة ينشأ عنه علوم جديدة، وافكار جديدة، تتبلور ليوضع لها قواعد، تصير فيما بعد قواعد للعلم، فعلم الكلام كأي علم من العلوم ينشأ تلبية لحاجات وقتية -في ذلك الوقت- فكما ان علم النحو نشأ ليلبّي حاجة اللسان العربي، الذي اختلط بالأعاجم، ونشأ عنه التصحيف، واللكنة الأعجمية والخطأ النحوي، الذي كاد يودي باللغة العربية، فكذلك علم الكلام نشأ نتيجة تيارات، بدأت سياسية في بعضها، وعقائدية في بعضها الآخر، فأوجد علم الكلام؛ لأن المسلمين بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن عندهم علم كلام بالمعنى الذي اتضحت ملامحه فيما بعد، كان هناك تقرير العقائد من القرآن الكريم، وكان القرآن هو الذي يتولى عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الجماعة المؤمنة جدال ومحاورة الامم الاخرى والفرق الأخرى من اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين والصابئة، كان القرآن هو الذي يتولى تقرير العقائد والدفاع عنها، وكان المسلمون يتلقون القرآن فيتعلمون منه كيف يردون عن عقائدهم ويدافعون عنها.

حدثت الفتنة الكبرى كما هو معروف، واختلف المسلمون حول مسائل سياسية في جوهرها، وهي مسألة الامامة بشكل اساسي، وتفرع عنها مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر؟ فانشعبت الامة الاسلامية الى عدة فرق، الى شيعة في البداية؛ لأن الشيعة اسبق الفرق الاسلامية تكوّناً، وبعد ذلك الخوارج، أو خوارج ثم شيعة، ثم مرجئة، ثم معتزلة. ثم دوّن المذهب الفكري العقائدي لأهل السنّة فيما بعد.

وراحت كل فرقة تدرس القرآن الكريم بالروح السائدة في ذلك الوقت، يعني كأن كل فرقة راحت تلتمس في القرآن ما يؤيّد مذهبها أو اختيارها العقائدي. تقرأ القرآن قراءة منتقاة، لتستخرج منه الادلة والاسانيد التي تقوّي معتقدها، وتبرر مواقفها الفكرية والسياسية. القرآن ساعد على هذا بنفسه، لأن القرآن حمّال ذو وجوه، والنص القرآني نص يحتمل أكثر من معنى، وهذه في الحقيقة ميزة في النص، لأنه يعطي للانسان بدائل واختيارات، لا يضع الانسان في قالب محدد ومحجّر لا يسعه الخروج منه، وانما يعطيه حرية حتى في اختيار العقيدة التي يختارها من الاسلام نفسه.

ان الاسلام هو دين الوحدة والتنوع في نفس الوقت. التنوّع في اطار الوحدة، والتعددية في اطار الوحدة، أو التغيّر في اطار الثبات، فكل فرقة راحت تأخذ من القرآن ومن السنّة ما يؤيد مذهبها، فتكوّن لكل فرقة علم كلام خاص. من هنا نشأ علم الكلام يعالج المسائل الوقتية في ذلك الوقت، كمسائل الخلافة، مرتكب الكبيرة، مسائل القدر، مسائل الصفات هل هي عين الذات أو هي زائدة على الذات؟ وراح الجدل بعد ذلك بشكل اساسي بين المسلمين والنصارى حول الاقانيم والاسماء والصفات يفرّع مسائل كثيرة جداً، كانت مسألة الوحدانية هي المسألة الرئيسة.

في وسط هذا كلّه خاصة لما بدأ الاسلام ينتشر، ويخرج من الجزيرة العربية، ويظهر الى بلاد فارس، وما وراء النهر، والى بلاد الروم، بدأ الاحتكاك العالمي يفرض مسائل جديدة، لأن كثيراً من الناس دخلوا الاسلام باخلاص، لكن طبيعة النفس البشرية متطلعة تحب ان تعرف ما كانت عليه، وما آلت اليه، بدافع المعرفة النزيهة المخلصة، فراحت تقارن.

آخرون دخلوا الى الاسلام ليخرّبوه من الداخل، فراحوا يفسرون النصوص لصالح اديانهم القديمة، وهكذا جرى الحوار في مناحٍ عديدة فتراكم علم الكلام. هذه هي نشأة علم الكلام.

الاتجاهات الكلامية في التاريخ

O ما هي ابرز الاتجاهات الكلامية التي تبلورت في فترة مبكرة من التاريخ الاسلامي، وما هي السمات المميزة لكل اتجاه من هذه الاتجاهات الكلامية؟

ابرز الاتجاهات كما نعرف الشيعة، الخوارج، المعتزلة، اهل السنة، المرجئة، وكان لكل مدرسة من هذه المدارس منهج، اولاً العقل كان يحكم الجميع، كان الكل يُعمل العقل، لكن بدرجات متفاوتة، فالشيعة والمعتزلة بطبيعة الحال كانوا اسرع الى استخدام العقل، واستخدام القوالب المنطقية التي تساعدهم على استنباط العقائد من القرآن الكريم.

الخوارج استخدموا النصوص وكانوا اقرب الى استخدام ظاهر النص. اهل السنّة حاولوا ان يزاوجوا بين النص والعقل، مع محاولة تقديم النص على العقل. وقد تبلور هذا الاتجاه بعد المراحل التي جاءت بعد ابي الحسن الاشعري. ابو الحسن الاشعري في بداياته كان يستخدم النصوص بشكل مباشر، لما تطورت المدرسة الاشعرية وجاء الباقلاني والرازي، وبدأت الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني يدخل الى الامة الاسلامية، بدأوا يستفيدون من هذه القوالب المنطقية، يستخدمونها في مساندة ما يرون من عقائد اسلامية. هذه ابرز الاتجاهات.

O والاعتزال؟

❑ ان الاعتزال والتشيّع اسبق الى استخدام القوالب العقلية والمنهج العقلي. صحيح ان المعتزلة اسرفوا فيما بعد في استخدام العقل، استخداماً جعل العقيدة الاسلامية كأنها تتنحّى عن بساطتها، وتصير عقيدة فلسفية، قد لا يقوى عليها الرجل العامي أو الرجل البسيط، وهذا يجعل الاسلام يتقلص لدى صفوة من العقليين، الذين يستطيعون الصبر على مجالدة المسائل الفلسفية ومعالجتها، والاسلام نزل للجميع. ومن هنا انقرض مذهب المعتزلة مبكراً.

تفريغ علم الكلام من فاعليته الاجتماعية

○ علم الكلام كغيره من العلوم الاسلامية تأثر في نشأته وفي مساره وتطوره بطبيعة الحياة الاسلامية، والتموجات المختلفة التي حفلت بها هذه الحياة. فكانت عندما ترتقي الحضارة الاسلامية وتزدهر يزدهر تبعاً لذلك علم الكلام، كما ان علم الكلام هو احد العلوم التي ساهمت في ازدهار الحضارة الاسلامية، ويمكن القول ان هناك علاقة جدلية، علاقة تأثير وتأثر متبادل بين الحضارة الاسلامية وبين علم الكلام، أو غيره من العلوم الاسلامية الاخرى. فكانت عندما تنكفئ الحضارة الاسلامية وتتراجع وتنحط ينكفئ تبعاً لذلك علم الكلام ويتراجع وينحط، حتى آل علم الكلام في عصور الانحطاط الى حالة من التراجع، بنحو افرغ من مقولاته الاساسية ومضمونه الحقيقي، وتحوّل الى نصوص وشروح على هذه النصوص، وبدأ يغيب في كثير من المقدمات التجريدية المنطقية والفلسفية، التي تتعلق بالجوهر والمادة والصورة والماهية والوجود والكم والكيف، وغير ذلك من اصطلاحات المناطقة والفلاسفة، وكأن هوية علم الكلام تعرضت الى

كثير من التشويه، وحتى آل الأمر بعلم الكلام الى انه فقد قدرته على ان يكون مؤثراً في ترسيخ اعتقاد المسلم، وبث الفاعلية في الحياة الاسلامية، ولذلك فإن المفكرين الذين ظهروا في بداية عصر النهضة كانت القضية الاولى التي استاثرت باهتمامهم هي تنقية المعتقدات مما علق بها من خرافات واوهام، كما عبّر بذلك الشيخ محمد عبده، واعادة تفسير عقيدة القضاء والقدر، واعادة تفسير المعتقدات الاساسية؛ لأن التفسير الذي خلّفته عصور الانحطاط في المعتقدات ساهم مساهمة كبيرة في شل فاعلية الامة، وكان علم الكلام فقد قدرته على التاثير.

ما هي ابرز العوامل التي ساهمت في ان يصل علم الكلام الى هذه الحالة، وان يفقد وظيفته الاساسية في ترسيخ المعتقد، وشحذ فاعلية العقيدة في نفس الانسان، وافراغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي وفاعلياته الحياتية والسياسية المتنوعة؟

□ علم الكلام شأنه شأن أي علم، ولكن علم الكلام يتمتع بسمة خاصة هي ارتباطه بالسياسة منذ البداية، وشعور الخليفة والسلطان في أي عصر بأنه مسؤول عن حماية عقائد الامة، فكان يرى ان أي انشقاق عقائدي يتبعه تكتل سياسي، والفرقة التي لا تقيم تكتلاً سياسياً خاصاً بها كانت تحاول ان تقيم تكتلاً سياسياً يدعم أو يعيش في حضن تكتل سياسي آخر. مثلاً الخوارج عقيدتهم تكونت في ظل تكتل سياسي وبدأت الممارسات السياسية جنباً الى جنب مع المسائل العقيدية، يعني هم يرون ان العمل جزء اساسي من الايمان ويرون من قبل ذلك ان علياً ومعاوية وعمرو بن العاص وابو موسى الاشعري -والعياذ بالله- كفاراً، يستتبع تكفيرهم محاكمتهم محاكمة المرتد، وبالتالي بدأوا يقتلون، وبدأوا يكوّنون جبهة

سياسية عسكرية خاصة ضد الدولة، فكانت القوى السياسية الحاكمة تتعامل مع هؤلاء على أساس الخارجين عن النظام، أو البغاة.

هذا جعل علم الكلام مرتبطاً بالسياسة والعسكرية. وعندما استقر الأمر للاشعرية، ورأى سلاطين الدولة العباسية فيما بعد القرن الثالث ان الامر استقر، وان العقيدة ملائمة للسلطة، واستطاعوا ان يقمعوا الى حد ما الفرق الأخرى، ويجردوها من نشاطها السياسي، بدأ علم الكلام لا يرى امامه موضوعات جديدة، لأن علم الكلام رد فعل للتيارات السياسية التي تنشأ في الامة، وتحاول ان تتخذ من القرآن أو السنة سنداً لها، فلما استقر السلطان بدأت العقيدة تستقر، فلم يوجد تحد واستجابة للتحدي، كما نرى هذا التحول في عهد المتوكل، في عهد الواثق؛ لأن في الدور العباسي الاول كانت المعتزلة تعيش في حضن السلطة، وكانت الدولة اعتزالية، فلما حدثت فتنة خلق القرآن، وانتهى الدور العباسي الاول، وبدأ المتوكل يدخل في مرحلة من الجمود العقدي والاستقرار السياسي، ولذلك لم تنشأ مدرسة بعد ذلك نستطيع ان نقول انها مدرسة كلامية.

فيما بعد حصلت ثورات، ثورات العلويين، ثورات القرامطة، ثورات الزنج، لكن هذه الثورات لم تكن قادرة على ان يكون لها علم كلام؛ لأنها لا تجد مستنداً أو شبه مستند من القرآن الكريم، وسرعان ما تنتهي، لأن ليس لها سند من القرآن الكريم. الفرق التي بقيت هي الفرق التي كان لها مستند من القرآن الكريم، أو كان لها حماية من السلطة، وكلما تكون الفرقة قريبة من النص القرآني كلما يضمن لها الدوام والاستقرار، حتى مع زوال السلطة السياسية -يعني المعتزلة انتهت من القرن الثالث، ولكن نجد المعتزلة تجدد نفسها بعد هذا القرن، لانها تملك حجية، وتملك الى حد ما سلطة عقلية مقنعة من القرآن الكريم. الشيعة استمرت لان لها مستنداً.

السلفية التي بدأت تظهر خاصة عند ابن تيمية ايضاً لها مستند.

هذه الفرق بقدر الفوران السياسي نجد لديها تجديداً في علم الكلام. ما لم يوجد فوران سياسي فلا يوجد تجديد في علم الكلام. مالم يوجد تحدّ فلا توجد استجابة.

في العصر الحديث لما بدأت الماركسية، أو الاشتراكية العلمية، أو الاشتراكية بانواعها، لأن الاشتراكية كما تعرف بألوان الطيف فيها، والديمقراطية، والوجودية، فبدأت تنشأ تحديات جديدة من نوع جديد، وبدأ المتكلمون الذين يحسّون بهذه التحديات يتكلمون كلاماً جديداً، وان كانت نفس المشاكل تطرح نفسها عند هذه الفرق، أو عند هذه التيارات بمنحىً آخر، يعني هو ليس بعيداً عن علم الكلام القديم.

في الفترة الاخيرة بدأ العلم الحديث أي العلم التجريبي يطرح تحديات، وفي آخر صيحة لعلم الكلام، الهندسة الوراثية وهندسة الجينات والاستنساخ، وما اشبه ذلك، سيتطلب علم كلام جديد يتعامل مع هذه المعطيات الجديدة، فكلما تعطي الحضارة تحديات كلما كان المتكلمون يضطرون اضطراراً الى التعامل مع هذه التحديات، فيكون تجديداً لعلم الكلام. وعندما يوجد خمول سياسي، واذا جاز لنا ان نسميه استقراراً سياسياً، فلا يوجد علم كلام.

الاستاذ الامام محمد عبده ربما كان اسرع الى التعامل مع المقولات الجديدة التي حاول الاستعمار نفسه، وكان عنده علم كلام، يعني الاستعمار نفسه طرح علم كلام جديد، قدم رؤية تحريفية من داخل الاسلام، بدأ يفهّم المسلمين ان الاستعمار قدر مكتوب عليكم، وان «المكتوب على الجبين لابد ان تراه العين» و سلطة القضاء والقدر، قدم الاستعمار تفسيراً للقضاء والقدر ملائماً له، بدأ يتكلم

عن موضوع العقيدة والجهاد، ففي العقيدة الاسلامية من الامور المستقرة انه لا طاعة لمخالف في الدين ﴿**اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم**﴾، فبدأ يفسّر الآيات تفسيراً يلائم طبيعته الاستعمارية في ان طاعة ولي الامر واجبة. الرؤى التي قدمها الاستعمار اضطرت الاستاذ الامام محمد عبده، وقد تنبه الى هذا هو و جمال الدين الافغاني، فبدأ يعمل علم كلام جديد، ومحمد عبده كانت له محاولتان في تاريخه الفكري، أو في رسالة التوحيد وما تلاها بعد ذلك من كتابات، أو ما قبل ذلك من العروة الوثقى. المحاولة الاولى ان يعيد تفسير الدين في مواجهة الاستعمار،، أو ما يمكن ان نسميه تصحيح المفاهيم الدينية، تصحيح مفهوم القضاء والقدر، تصحيح العلاقة بين الارادة الانسانية والارادة الالهية، مدى حرية الانسان في اختيار فعله، لأن هذه المسألة لم تكن واضحة لدى الاشاعرة، بقدر ما هي واضحة عند المعتزلة، والمعتزلة انقرضوا، والمسلمون لا يعرفون فكر الاعتزال. ايضاً بدأ يعمل عملية توحيد للرؤية الاسلامية أو للتصور الاسلامي في مَنْ المسلم والكافر، لأن الشيعة يكفّرون السنّة والسنة يكفرون الشيعة، والاثنان يكفرون الخوارج، وهم الثلاثة يكفرون المرجئة، وسهام التكفير نزلت على الجميع، فَمنْ الكافر وَمن المسلم في هذا الزحام الفكري العقائدي؟ فبدأ يضع قاعدة ان عندنا اصولاً اساسية للايمان: الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله، واليوم الآخر، والقدر، حتى انه حصرها في ثلاثة: الايمان بالوحدانية، والنبوة، واليوم الآخر، مَنْ يؤمن بهذه الثلاثة يكون مؤمناً، وبالتالي بدأ يفسّر «ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الاّ واحدة» فالواحدة التي في النار هي التي لا تؤمن بهذه الاسس. اما التي تؤمن بالاسس الثلاثة حتى وان اختلفت المسميات فهي فرقة مؤمنة. ولذلك ادخل اهل السنة والشيعة والمعتزلة و...، كلهم ادخلهم في الرؤية الايمانية.

O حاول ان يقدم تفسيراً جديداً لفكرة الفرقة الناجية.

□ اجل، لعل هذه الفكرة نمت فيما بعد، كان على تلاميذ محمد عبده في الفترة التي نعيشها الآن ان يجلّوا الفكرة من جديد ويعيدوا عرضها بادلة اقناعية جديدة، لأن الامة الاسلامية الآن في حالة تشرذم، والتيارات العالمية الآن تستهدفها، فلابد ان نعيد هذا التفسير مرة اخرى، ونضيف اليه ان كان ذلك ممكناً، وهذا ما نفعله الآن.

مجالات التجديد في علم الكلام

O يرى بعض الباحثين، الذين اهتموا بمسالة الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ان تجديد علم الكلام يقتصر على استيعاب المسائل الجديدة في اطار علم الكلام الكلاسيكي، وكأن المسالة بمثابة استيعاب المسائل المستخدمة في الفقه الاسلامي في اطار الفقه التقليدي، فيما يذهب آخرون الى ان استيعاب مسائل جديدة يعني لابد ان نعيد النظر في الادوات والمناهج والهندسة المعرفية التقليدية لعلم الكلام، بمعنى ينبغي بناء ادوات جديدة ومنهج جديد وهندسة معرفية لعلم الكلام الجديد.

وكأن علم الكلام الجديد يغدو علماً يشترك مع العلم القديم باللفظ فقط، بينما له ماهية جديدة ومنهج جديد وادوات جديدة ومسائل جديدة، وقد يلتقي مع ذلك العلم بانه يستعير بعض المسائل ليعيد انتاجها بما يواكب المتطلبات العقدية للمسلم في العصر الحديث.

هل ان مسألة علم الكلام تقتصر على استيعاب المسائل الجديدة، أو أن مسألة تجديد علم الكلام أبعد مدى من ذلك، بحيث تشمل المنهج والمسائل والادوات والهندسة المعرفية، بل تشمل حتى لغة الكلام ومصطلحاته وبيانه، يعني البعض يدعو الى استبدال اللغة القديمة والاصطلاحات القديمة بلغة جديدة واصطلاحات جديدة، لأنه يحسب ان اللغة القديمة لم تعد تمثل شيئاً في وجدان الامة وفي وعيها، فلابد ان نخاطب الامة بلغة تفقهها وتفهمها، وترمز الى شيء في وجدانها، فإن الفاظاً من قبيل الجوهر، العرض، الماهية، المادة، الصورة، الكم، الكيف، الواجب، الممكن، الضرورة... لا ترمز الى شيء في وجدان الامة، لذلك نحن بحاجة الى تجديد اللغة وتجديد المصطلح.

من هنا لا تعود للعلم الجديد علاقة بالعلم القديم الا بالتسمية فقط، وربما يلتقي في بعض المسائل الجزئية، كأن يستفيد من التراث الكلامي التقليدي في بعض المسائل.

□ في العام ١٩٩١ م اقمنا مؤتمراً، وكنت انا عميداً لكلية اصول الدين ايضاً في ذلك الوقت، وبالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المصرية، ومع كل المشتغلين بالفلسفة في مصر. وكان عنوان المؤتمر «نحو علم كلام جديد». درسنا هذه القضية، وتبلورت عدة اتجاهات في المؤتمر، كان هناك اتجاه يمثله الاخ الدكتور حسن حنفي، طرح المقولة التي أشرتم اليها، بأننا نحتاج علم كلام جديد جديد، جديد في منهجه، جديد في موضوعه، جديد في مصطلحاته، نبدّل الموضوع. وحسن حنفي دائماً يكرر ان القضايا القديمة لم تعد مطروحة على الساحة، يعني قضية التوحيد لم تعد مطروحة، قضية الصفات لم تعد مطروحة، وانما المطروح الآن حقوق الانسان،

التنمية، استلاب الانسان المسلم في وطنه، الحرية، حقوق المرأة... وغيرها. هذه الموضوعات يجب ان تكون موضوعات علم الكلام الجديد، واذا كنا ندرس علم الكلام القديم فان هذا العلم اصبح علماً تاريخياً.

وكان هناك اتجاه يعارض الاتجاه السابق تماماً، يتمثل في مجموعة من اخواننا الازهريين. ويبرر هذا الاتجاه موقفه بأنه لا يمكن الاستغناء عن علم الكلام القديم، لأن معنى ذلك تلاشي عقيدة الامة، بما يشبه ذوبان الجليد، فلا يبقى شيء من عقيدة الامة، وهذا ميراث زمن طويل.

كما كان هناك اتجاه ثالث انا طرحته في المؤتمر، ويتلخص هذا الاتجاه في انه لا توجد امة تبدأ من فراغ، لا استطيع ان اقول ان علم الكلام القديم تاريخي، وأضعه في المتحف، ثم استبدله بحقوق الانسان، والحرية، والتنمية، وحقوق المرأة، ونبدأ وكأننا اولاد اليوم.

ان فعلنا ذلك فلن نجد أساساً عقلياً نبني عليه حتى هذه المتطلبات، على أي أساس نبني مطالبتنا في الحرية؟ على أي أساس نبني مطالبتنا بحقوق الانسان؟ على أي أساس نبني مطالبتنا بالتنمية؟ على أي أساس نبني جهادنا في فلسطين؟ اذا لم يوجد اساس عقائدي فإننا سنبدأ من الصفر، لأننا سنركن كل تراث التاريخ الماضي، واذا فعلنا ذلك فاننا نكون كملاح في المحيط دفعة واحدة رمى البوصلة، وكسّر الاشرعة، وبقي في قلب المحيط لوحده، لم يعد يعرف هل اتجاهه شرق ام غرب ام شمال ام جنوب، وتاه الطريق في وسط البحر! والصحيح أن ندرس هذه المسائل، ونحتفظ بالمصطلحات القديمة، ونخلع عليها تطوراتها الجديدة. اذا كان التاريخ العلمي للجوهر نمشي به الى ان يصل الى مسألة الذرّة، ثم نمشي به الى مسألة تحطيم الذرة، ونمشي به الى مسألة تحطيم الطاقة، وبعد ذلك سنجد اننا اذا

كنا نستدل بالجوهر الفرد في اشياء، فاننا ستنفعنا المكتسبات العلمية التي كانت سبباً في تطور المصطلح، من الجوهر الى الأثير الى الالكترون.

هنا نستطيع ان ننقل علم الكلام نقلة جديدة، ونستنبط منه مادة جديدة، تكون اساساً عقائدياً لحقوق الانسان ولحرية الانسان، لأنني عندما اقول حرية الانسان فما هو الاساس العقائدي لحرية الانسان؟ هل الاساس هو الاخلاق الحديثة في الغرب أو هو اساس ديني؟ ايهما اقوى؟ عندما يكون اساس مطالبة الانسان بحريته اساساً دينياً أو اساساً فلسفياً؛ ايهما اقوى؟

لاشك ان الاساس الديني هو الأقوى، لأن المطلب الانساني سيكون متسلحاً بالعقيدة الدينية، فيجعل الانسان أقوى في اخذ حريته وانتزاعها ممن يسلبها منه، لأنه بعد ذلك سيكون عنده المبرر الديني، مثلما تقول «مَن قُتل دون ماله فهو شهيد ومَن قُتل دون عرضه فهو شهيد ومَن قُتل دون نفسه فهو شهيد».

عندما افهّمهُ المستند العقائدي فانه لا يخنع ولا يجبن ولا يذل. وعندها يأخذ حريته ويدافع عن عرضه وشرفه وكرامته، فاذا عاش عاش حراً واذا مات فسيموت شهيداً. ايهما احسن ان اقول له خذ حريتك لانك أولى بالحرية؟

ان الدين يعطي ضماناً للانسان، وخلفية تسنده في مقاومته، ومطالبته بحريته. فلا استطيع ان ابعد علم الكلام القديم تماماً، وانما لابد ان اطوّر المصطلح، واطوّر المنهج، واطوّر الاساسيات.

○ بمعنى ان علم الكلام الجديد يجد مشروعيته من استيعابه الكلام القديم؟

□ هو ثمرة لعلم الكلام القديم، مثلما تكون عندي شجرة يعتريها الخريف فتذبل وتتساقط اوراقها، فاذا جاء الربيع استنبت منها ثمرة جديدة، تبقى نفس

الشجرة ولكنها ذات ثمرات جديدة. هذا بالتبسيط الشديد.

الكلام الجديد والدراسات الإنسانية

○ يسرف بعض الباحثين في التوكؤ على الدراسات الانسانية الحديثة في الغرب، ويدعو الى بناء لاهوت اسلامي جديد، مثلما يفعل المفكر المعروف الدكتور محمد اركون في دعوته الى بناء إلهيات جديدة. ويحاول بعض المفكرين استعارة هذه الدعوة والتحرر من الالهيات الكلاسيكية، بالاستناد الى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، وجملة العلوم الانسانية الحديثة، بل ان بعض الباحثين يحاول ان يستعير المعطيات الجديدة في الالهيات الكنسيّة المسيحية ويوظفها في بناء لاهوت اسلامي جديد.

ماهو تقييمكم لمثل هذه المحاولات؟

□ هذه المحاولات تمثل ازمة عدم التعمق في الثقافة العربية الاسلامية. انا لا اريد ان اذكر اسماء، ولكن ثقافتنا العربية الاسلامية ثقافة نشأت في حضن العقل والنص. اللاهوت الغربي نشأ في حضن الكهنوت. انا لست بحاجة الى مثل هذا في الاسلام، لأن القرآن نفسه رسالة الى العقل، وهو بين يدي، وكل يوم يعطي جديداً. وكلما تُقبل عليه يعطيك؛ لأنه كتاب متجدد، وليست فيه صيغة واحدة متحجرة، وانما عندما تقرؤه بروح العصر فتجد مفاهيم ورؤى للعصر. والغفلة أو عدم معرفة طبيعة القرآن الذي هو لب الثقافة العربية الاسلامية يجعل كثيراً من اخواننا يشتّ، لأنه أشبه ان يكون بإنسان تاه في فلاة، ولم يعد يعرف خيمته اين كانت! فهو يرحل ويستقر في مناطق بعيدة.

عمق الثقافة العربية الاسلامية يتجلى في أنها خرّجت الجاحظ والاشعري والمفيد والقاضي عبدالجبار، وغيرهم.

فهؤلاء لو تعمّقوا في لب الثقافة العربية الاسلامية، وكان عندهم بُعد قرآني، أو عمق قرآني، أو عمق من وعي القرآن، لما كانوا يفكرون هذا التفكير.

○ يسوّغ هؤلاء الباحثون دعوتهم الى تبني المعطيات الجديدة في العلوم الانسانية الغربية، بأن الفلسفة والكلام ومجمل العلوم الانسانية حتى علم الاصول والفقه، تاريخياً وُلدت في اطار من القوالب التي استعارها العقل الاسلامي من الفلسفة اليونانية، سواء مدرسة اثينا، أو مدرسة الاسكندرية، ولم تكن هناك ايّة حساسية عندما ظهرت مدارس ترجمة. وعندما تُرجمت العلوم اليونانية الى العربية كان العقل المسلم يتعامل مع هذه العلوم من دون أيّة حساسية، واستطاع هذا العقل ان يستوعب هذه العلوم، وان يتمثلها. ونجد حتى الآن العلوم الاسلامية تتحرك في نسق المنطق الارسطي وفي نسق الفلسفة اليونانية.

وعلم الكلام تاريخياً تأثّر في تطوره بشكل واضح كما تفضلتم في حديثكم بالفلسفة اليونانية وبالمنطق الارسطي بالذات، فلماذا هذه الحساسية المفرطة من المعطيات الجديدة للعلوم الانسانية الغربية، بينما لا نجد ما يماثل هذه الحساسية حيال معطيات الثقافة اليونانية الغربية والتراث اليوناني القديم، بالرغم من ان العلوم الانسانية الغربية الحديثة تطورت كثيراً، لانها قطعت مساراً تجاوز ألفي سنة تقريباً، ومثّلت مكاسب جديدة للعقل البشري، سواء على صعيد

فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، أو الاتجاهات الجديدة في قراءة النص، أو غير ذلك، ممايوظف من ادوات في بناء علم كلام جديد؟

□ انا ليس عندي حساسية، كمتكلم مسلم، وكأزهري، تربى في عمق الثقافة الاسلامية، انا ليس عندي حساسية من استخدام العلوم التجريبية منها، أو الانسانية، في الاستعانة بفهم النص القرآني. وانا قلت ان علم الكلام استفاد من الفلسفة اليونانية، فكما استفاد من الفلسفة اليونانية فليستفد من الهرمنيوطيقا وفلسفة العلم ومكاسب العلوم الحديثة. ليس عندنا حساسية على الاطلاق في الاستعانة بهذه العلوم. لكن ما نراه ليس استعانة، وانما هو خلع للجلد، واللجوء الى الثقافة الغربية. هناك فرق بين انك تستعين بثقافة جديدة، وبين انك تنقل الثقافة الجديدة. هل انت تطوّع الثقافة الغربية وتستفيد منها لفهم نصّك، أو انك تطوّع نصّك للثقافة الغربية، ماذا تعمل؟!

أنا ارى ان كثيرين منهم الاستاذ اركون يطوّع النص للثقافة الغربية، بينما ينبغي ان يستفيد من ثقافته الغربية في فهم النص القرآني، بحيث تكون منه الارضية الصلبة للمنهج، وهي العقيدة الاسلامية، لكنه يلوّن العقيدة الاسلامية تلويناً غربياً، فتراه مفكراً غربياً، حتى انه يخرج عن اصول العقيدة الاسلامية احياناً.

هنا المشكلة. انا على العكس اقرأ كثيراً في الفلسفات التي اراها تساعدني على فهم النص القرآني، واستفيد من النص القرآني وافسّره تفسيراً جديداً لمكتسباتي الانسانية الجديدة. انا ارحب بهذا، شريطة ان تكون عندنا اصول للمنهج لا اتنازل عنها، لا ان ابيع كل اوتادي، وانصب خيمة جديدة، بقماش جديد، واوتاد جديدة، واضعها على شكل الاسلام! هل ستكون خيمة اسلامية؟! لا تكون خيمة اسلامية.

نريد من اخواننا الحفاظ على الاوتاد، أو ما نسميه الثوابت، حافظ على الثوابت وفكر كما شئت. والقرآن يمنحك هذه الحرية والشكل الشرعي. قلت للأخ الدكتور حسن حنفي: انت ينقصك اللغة الشرعية، أو الشكل الثقافي الاسلامي، هو يستخدم مصطلحات مستوردة احياناً.

○ هو يقول: انا استخدم هذه المصطلحات كما استخدم من قبل الفارابي وابن سينا مصطلحات استعاروها من الثقافة اليونانية.

□ استخدم المصطلح، ولكن اجعله يؤدي عقيدة اسلامية، ولا تجلبه من بيئته وتغرسه في البيئة الاسلامية، لانه لن يثمر.

وهذا السر في ان مشروع الأخ حسن حنفي لا يفهمه الكثيرون، وكثير من الذين لا يفهمونه يكفرونه.

انت تعمل مشروعاً فكرياً لتنقل الامة الى الامام، ام مشروعاً فكرياً لكي تراوح مكانك، وتخلق دوامة لا تفيد منها بشيء! انا لا اقول ذلك عن الاخ حسن حنفي واخواننا الآخرين كلهم أجلّ من هذا واكبر منه، لكن هل اريد ان اعمل نقيقاً مستمراً يقطع سكون الليل، ام اني اريد ان اعمل تحولات اساسية، وصوت يعطيني مساراً فكرياً وحياتياً واجتماعياً؟ فهذا هو المنهج الذي لابد ان يكون مستوعباً للثقافة العربية الاسلامية، ومع ذلك يستخدم كل الثقافات العالمية كما يشاء.

الثوابت والمتغيرات

○ ما هي حدود هذه الثوابت التي عبّرتم عنها بالاوتاد؟ لأن هذا المفهوم مفهوم مرن. البعض يدّعي ان حدود الثوابت حدود واسعة، بنحو تشمل كل ما ورد في التراث، ويريد ان يستعيد الماضي كما هو،

فيما يتساهل البعض الآخر في المسالة، فيقتصر على دائرة محدودة جداً، مما تسميه انت بالاوتاد. فما هي المعايير، وما هي الحدود التي يمكن ان تستخدم في بيان هذه الثوابت والاوتاد، لكي نقول: هذه خطوط حمراء، هذه منطقة محرمة، هذا المكان ممنوع الاقتراب اليه، هنا الغام؟

□ بكل ما تملكه العقيدة الاسلامية من بساطة ووضوح، الثوابت محدودة جداً، وانا دائماً اقول: إن العلامات الحمر في الاسلام بعيدة جداً، انت امامك مساحة واسعة تتحرك فيها بفكرك كما يحلو لك، والعلامات الحمر بعيدة تماماً. نحن نريد من اي مفكّر اذا كان يحاول ان يعمل علم كلام اسلامي، أو يعمل تفكيراً اسلامياً أو فكراً اسلامياً، ان يحتفظ لنا بأساسيات الفكر الاسلامي، الذي هو: الايمان بالوحدانية الالوهية، الايمان بالنبوة، والايمان باليوم الآخر.

○ **يعني هذه الاصول الثلاثة التي حددها الشيخ محمد عبده.**

□ اجل. هل احترام هذه الاسس الثلاثة يخلق قيداً على حرية الباحث؟ هل لا يكون حراً الاّ اذا داس على واحدة من هذه الاسس؟ الايمان بالنبوة هل يقيّد حرية الباحث، أو الايمان بالالوهية؟ لو قلت له: هل يرى نفسه حراً اذا كان عنده حرية الالحاد؟ حرية الالحاد مكفولة، فليُلحد ولكن لا يَقُلْ ان هذا فكر اسلامي! فليقُل ان هذا فكر غير اسلامي! أليس كذلك؟!

انت تريد ان تقدّم لي فكراً اسلامياً، والفكر الاسلامي لابد ان تكون له هوية، وله اسس: الايمان بالوحدانية، الايمان بالنبوة، والايمان باليوم الآخر، وما يستتبع الاسس الثلاثة من التزام فكري، اذا لم تُرِدْ ان تلتزم فلا تَقُلْ إن هذا تجديد في الاسلام! ولا تقل: إن هذا فكر اسلامي. هذا سيكون شيئاً آخر.

كنت اناقش الدكتور محمد شحرور حول افكاره، فقلت له: قل: إن هذا فكر شحرور! لا تقل لي: إن هذا فكر اسلامي. انا احترمك عندما تقول هذا فكري الخاص. هل هذا عزيز علينا ان نطلبه؟ انت رجل في فرنسا، أو في انجلترا، أو اي مكان آخر، فكّر كما تشاء، ولكن لا تقل للناس ان هذا فكر اسلامي.

جهود الحوزة العلمية في علم الكلام

○ للحوزات العلمية مساهمات هامة في تاصيل اتجاهات جديدة في بناء علم الكلام، ومن هذه المساهمات هناك مساهمات مبكرة للسيد هبة الدين الشهرستاني في الحوزة العلمية في النجف، الذي عمل على تنقية العقيدة الاسلامية مما علق بها، وعمل على حل ثنائية العلم والدين، التي ظهرت في بداية القرن العشرين ونهاية القرن التاسع عشر. وجهود الشيخ محمد جواد البلاغي في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، في الرد على اليهودية، والرد على النصرانية المحرفة، والرد على الفرق الضالة والاتجاهات المادية، وجهود الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ايضاً في النجف، واخيراً جهود الشهيد محمد باقر الصدر، والعلامة محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى المطهري وغيرهم.

هل اطلعتم على هذه الجهود الهامة، وما هو تقييمكم لها؟

□ اطلعت على بعض هذه الجهود، وانا مسرور من هذه المحاولات، وهي محاولات تعيش في عصرها، وتؤسس على القديم جديداً، ولأجل ذلك يحدونا الامل بالتواصل والاسهام والالتحام مع هذه المحاولات، لكني ارى ان الفكر الشيعي الآن يدخل في مستوًى آخر من مستويات التفكير، وهو المستوى الفقهي، ارى الانتاج

يغلب عليه الفقه والاصول، لعله في ظل نشأة الدولة وظهور الحكم الاسلامي بكل مشكلاته واستفهاماته، فنحن نقدّر هذه المحاولات سواء كانت في الفقه أو الاصول أو في العقيدة.

اعتقد ان الاسهامات الجديدة التي ظهرت بعد انتصار الثورة الاسلامية في الحوزة العلمية تمثلت في حقول اساسية، الحقل الاول هو الفقه السياسي، حيث أنجزت مادة هائلة وهامة في هذه الفترة، ونستطيع ان نقول ان الفقه السياسي الشيعي قطع خلال اقل من ربع قرن مسار ما يزيد على الف عام، خصوصاً المادة التي توفرت في اللغة الفارسية و لم تُترجم حتى الآن الى اللغة العربية، مضافاً الى ذلك الاسهام المهم في تجديد مناهج الاجتهاد، وظهور اتجاهات تدعو الى تأسيس علم جديد باسم فلسفة الفقه بجوار الفقه واصول الفقه، وقد افردت «مجلة قضايا اسلامية معاصرة» عددين لمعالجة «الفقه السياسي»، مضافاً الى عددين في موضوع «فلسفة الفقه»، كما ان هناك انتاجاً مهماً خصوصاً باللغة الفارسية في موضوع الكلام الجديد. ومن المؤسف ايضاً لم يُترجم من هذه الموضوعات الاّ النزر القليل، واخذت مجلة قضايا اسلامية معاصرة على عاتقها انتقاء وترجمة بعض المواد المميزة في هذه الموضوعات، ولذلك اصدرت العدد الاول في موضوع الاتجاهات الجديدة لعلم الكلام، وستواصل هذا المحور في الاعداد القادمة إن شاء الله تعالى.

هذا شيء عظيم جداً، ونحن نتمنى ان توافونا بما يظهر من هذه الاشياء؛ لأننا نضع هذه الاتجاهات الجديدة تحت المجهر عندنا في كلية اصول الدين بجامعة الأزهر، ونتمنى ان نتجاوب مع هذه التيارات ونتواصل معها.

ونحن اقمنا قاعدة صلبة للتعاون، لاننا اتفقنا ايضاً على المسائل الاساسية، فإن الازهر يعمل على «تقريب» منذ زمن قديم، والأزهر كان يعمل على التقريب حتى

قبل ان يأتي الشيخ تقي الدين القمي الى القاهرة.

الأزهر رسالته وسطية رغم انه أسّس للمذهب الشيعي وتحول الى المذهب السنّي، لكن الازهر في الاغلب الاعم باستمرار كان وسطياً ومعتدلاً. صحيح ان في الأزهر كما في اي مؤسسة فكرية يوجد المتشدد ويوجد الوسط، لكن الأزهر يراعي الاعتدال باستمرار.

شيخي الذي كان يدرسني كتاب الشهرستاني «الملل والنحل» كان هو حقق الكتاب، ويقول: ان الشهرستاني اشترط على نفسه فقال: شَرْطي على نفسي ان اعرض كل فرقة بأمانة وبحياد. وقال –شيخنا– انه لم يفِ بشرطهِ على نفسه، وعرض بعض الفرق غير منصف.

ولذلك انا قلت: إن عبقرية الشيخ القمي والبروجردي انهم اختاروا مصر بالذات، واختاروا الأزهر ليبزغ منه تيار التقريب، وانا لست عنصرياً ولكن في مصر تربة صالحة لاستنبات اي تيار فكري واشاعته على العالم الاسلامي.

نحن اذا تكلّمنا في مصر اي كلام تراه في اليوم الثاني ينتشر في العالم الاسلامي كله.

○ نشكر الأخ الاستاذ الدكتور عبدالمعطي بيومي عميد كلية اصول الدين بالأزهر على اتاحته هذه الفرصة للجواب عن اسئلتنا.

□ نحن نشكركم كذلك، وانا مهتم اهتماماً شديداً بالقضايا المعاصرة، ولعل كتاباتي وشغلي كله فيها، ونحن نشدّ على ايديكم ونشجعكم ونشكركم، واننا وإن كنا مرهقين ولكن الحوار أنسانا. فشكراً لكم.



نظرية القبض والبسط:

مراجعة نقدية

حوار مع:

الشيخ صادق لاريجاني

○ تموج الحياة الفكرية في ايران، خاصة في العقد الأخير، بسجالات واسعة حول القراءات الجديدة للدين، فهنالك من يصطف الى جانب المنادين بمشروعية القراءة الجديدة، ويعتبرها ضرورة يتطلبها العصر، لأن تصاعد وتيرة التغيير الاجتماعي تقتضي تقديم فهم للدين يواكب الحياة، ويسوغ هؤلاء دعواهم بأن كل المصلحين في العالم الإسلامي إنما عملوا على تقديم هذه القراءات، ويبدو ذلك بوضوح في مشروع الإمام الخميني النهضوي.

ما هي ملامح القراءة الجديدة للدين في ايران؟

□ مناقشة فكرة القراءات المختلفة للدين عملية صعبة محفوفة بالمتاعب، وبخاصة في الأجواء السائدة حالياً في المجتمع الايراني، حيث تحوّل شعار القراءات الدينية المختلفة الى شعار سياسي، خارجاً عن حيّز البحث العلمي والفكري.

لا نقاش عموماً في وجود تباينات في وجهات النظر بين الباحثين الاسلاميين على الصعد المختلفة. ولذلك يستشهد فريق من أنصار تعدد القراءات بهذه التباينات على صحة تعدد القراءات، فيقولون: بما أن الفقهاء يختلفون مع بعضهم اختلافات كثيرة، من دون أن يصم أحدهم الآخر بالخروج عن الدين، فمعنى ذلك أنهم يقولون بنوع من التعددية (بلورايسم) في فهم الدين.

بيد أن مناقشة تعدد القراءات الدينية بهذا الشكل يبدو موغلاً في الصورية وغير منتج، لأن هذه الدرجة من التعددية في الفهم الديني مما لاشك فيها ولا ترديد، حتى يكون بحاجة الى كل هذه السجالات والشعارات السياسية. والظاهر أن حقيقة الأمر شيء آخر.

إن دعاة القراءات المتعددة للدين لا يرون أي فهم ديني فهماً نهائياً مسلّماً به. وبذلك تحتمل حتى أرسخ الأسس الدينية قراءات متعددة. وحسب رؤيتهم لا يحق لأحد اعتبار قراءته وفهمه صحيحاً، وقراءات الآخرين خاطئة. وكثيراً ما يطرحون مفهوم التوحيد كمثال لذلك، مؤكدين أنه حتى أول وأهم أصول الدين يحتمل قراءات مختلفة، فالتوحيد الكلامي يختلف عن توحيد الحكمة المتعالية، وتوحيد الحكمة المتعالية غير التوحيد العرفاني.

مثل هذه النزعة النسبية تلغي أية محاولة لإسناد شيء الى الدين. ومعها لا نستطيع القول: إن هذه الفكرة دينية وتلك غير دينية، ولا التصريح بما يشتمل عليه الدين الإسلامي من عقائد وأحكام. وحينما يكون الأمر كذلك فما الفائدة أساساً من اعتناق الأديان أو بعث الأنبياء وتنزيل الكتب؟

إن جذور هذه النزعات النسبية ترجع الى عدم تنقيح الدلالات والاستعمالات اللغوية. فإذا أذعنّا بأن للدلالات اللغوية نوعاً من العينية، وأن العبارات تستقي معانيها من الحياة الاجتماعية للناس، وليس من التعاقدات الشخصية، عندها ستترسخ على الأقل بعض مداليل الكتاب والسنة، باعتبارها «محتوى ينسب الى الدين» ولن يكون ثمة معنىً لتعدد القراءات فيها.

إن القائلين بمثل هذا النمط المفرط من اختلاف القراءات الدينية، إنما يعملون باتجاه محو الدين والقضاء عليه، حتى لو لم تكن هذه نيّتهم. فلو نادى إنسان بأن عبارة «لا إله إلاّ الله» الواردة في الكتاب والسنة تعني أن «البروليتاريا هي القوة الرائدة الوحيدة» فماذا سيكون الدليل على بطلان رأيه هذا؟ فهو أيضاً قراءة للدين!

إن أنصار تعدد القراءات إذا أطاقوا هذا التفسير وقالوا بأنه هو الآخر قراءة من

القراءات الممكنة لعبارة «لا إله إلاّ الله»، ينبغي أن نغسل أيدينا من الدين، ونقول على الاسلام السلام! أما إذا لم يطيقوا هذه القراءة، سألناهم عن سبب ذلك. وسيلوذون حتماً بالمداليل العرفية والعينية للكلام في معرض إجابتهم، وهذا يعني أن المداليل العرفية والعينية للكلام لا ترفض تعدد القراءات وحسب، بل وتحدد قراءات معيّنة صائبة دون غيرها.

إننا نأسف حينما نرى بين مسؤولي النظام الاسلامي من يؤكدون القراءات المختلفة للدين، دون أن يلتفتوا أن هذا لن يبقي معنىً لمرجعية «الإسلام» في الدستور، والكثير من القوانين الأخرى المصادق عليها في مجلس الشورى أو غيره من المؤسسات، أو أن هذا الإرجاع سيكون على نحو الإجمال في أحسن الفروض.

الواقع أن الكثير من المدافعين عن أطروحة تعدد القراءات الدينية واختلافها، لاذوا صراحة أو بشكل تلويحي بالعلمانية، فهم طبعاً لا يقبلون بمرجعية الاسلام في عملية سن القوانين. وهذا ما يمكن أن تكون له مبرراته، بالرغم من عدم إمكانية تبرير القراءات المتعددة للدين أساساً، إلاّ أن الغريب هو ما يصنعه اولئك المذعنون للدستور في ايران، ممن أقسموا أن يكونوا أوفياء له و للعمل به، ومع ذلك نراهم يدافعون عن القراءات المختلفة للدين.

وفي دستور الجمهورية الاسلامية في ايران مادة تصرّح بإلغاء كل قانون يتعارض مع تعاليم الإسلام (المادة الرابعة) وتقول بالنص: «ينبغي أن تكون كل القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها مطابقة للتعاليم الإسلامية. وتسود هذه المادة على إطلاق أو عموم كل مواد الدستور والمقررات الأخرى، وتشخيص ذلك من مهام مجلس صيانة الدستور».

وهناك تأكيدات مكررة في مواد أخرى على مرجعية الاسلام وثبات هذا المعنى. فعلى سبيل المثال في المادة (١٧٧) الخاصة بإعادة النظر في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية، ورد في ذيل المادة أن مضامين المواد المتعلقة باسلامية النظام وأسسه الايمانية و... لا تقبل التغيير.

وإذا سلّمنا باختلاف القراءات الدينية في إطاره الشمولي المطروح، لن يعود ثمة معنىً لكل هذه المواد، إذ يمكن للإنسان أن يطرح أية فكرة غير اسلامية بصفتها قراءة للدين الإسلامي، والحال أن الإسلام من أجل أن يقيم نظام الحكم الاسلامي يحتاج الى قراءة متعيّنة محددة. ويمكن إثبات تعيّن القراءات من عدة زوايا. وفي حالة اختلاف وجهات النظر، لابد من وجود قراءة معينة تصرّح بما ينبغي فعله في هذه الحالة.

ومع أن تشخيص مطابقة القوانين للإسلام ألقي على عاتق مجلس صيانة الدستور في المادة الرابعة من الدستور. إلاّ أن هذه المادة اعتبرت وجود قراءة محددة للدين أمراً مفروغاً منه، ومهمة مجلس صيانة الدستور مجرد تشخيصها، أي تشخيص ذلك الأمر المتعيّن.

أحاول أن لا أطيل في الكلام، وإنما قصدتُ أن أساس الجمهورية الإسلامية هو الإسلام والايمان المتعيّن في بعض نواحيه على الأقل، بحيث لا يمكن القول بتعيّنات أخرى موازية. وبهذا حريٌّ بالمسؤولين الحكوميين أن يزيدوا من مستوى يقظتهم ووعيهم، ولا يتحدثوا بما يمكن استخدامه ضد الدستور.

ولو تجاوزنا عالم السياسة. فإن أدلتنا على تعيّن بعض القراءات الدينية يرتكز الى عينية الدلالات اللغوية. وقد نتطرق لهذا بمزيد من التفصيل في معرض الإجابة عن الاسئلة الآتية.

نظرية القبض والبسط وتاريخية الفهم البشري

○ يذهب صاحب نظرية «القبض والبسط» الى أن المعرفة الدينية معرفة بشرية، بمعنى انها تكتسب سائر أبعاد القصور البشري، فالبشر ناقص، وهكذا معرفته، وهو متغيِّر ومتحوِّل، ويمارس الانتقاء والاستبعاد، ويبتلى بأشكال الأمراض والأدران، وكذلك المعرفة البشرية، باعتبارها مرآة تعكس واقع الإنسان، ويتجلى فيها ما يكتنف هذا الواقع من سلبيات وايجابيات، فهي صورة للبشرية وما تحفل به حياتها من ضعف وقوة، وليست تجليا للعقل فقط.

ماهي لوازم القول بذلك؟ وكيف تبرهنون على عدم صواب هذا الرأي؟

□ واضح أن معنى هذا الكلام هو النسبية المفرطة، لاسيما إذا ألحقنا به آراء أخرى للدكتور سروش. ومثل هذه النسبية جليّة وبيّنة جداً في «القبض والبسط».

والواقع أن هذه النسبية التي يمكن وصفها بالتطرف، لا تترك فائدة من الرجوع للكتاب والسنة، بل إنها تقتطع طريق التفاهم والحوار بين البشر من الأساس.

لا أحد يشك في أن الإنسان كائن محدود قاصر، يبقى فهمه للحقيقة ناقصاً مشوباً بأنواع الثغرات. لكن السؤال هل جميع أفهام الإنسان ناقصة؟ وهل نعدم تماماً وجود فهم نتيقّن من صدقه مئة بالمئة؟ لا نقاش في أن أي تعميم لهذه الـ «لا أعلم» ما هو إلاّ نزعة تشكيكية نسبية، تفضي الى لون من التناقض.

فإذا كانت كل أفهام البشر ناقصة، فإن هذا الفهم ذاته ناقص أيضا؛ أي تكون قضية «كل أفهام البشر ناقصة» قضية خاطئة، بمعنى أن بعض الأفهام ليست ناقصة.

إن إشكالية «شمول الذات» تواجه كل النزعات التشكيكية الشمولية، ومنها ما تنطوي عليه نظرية القبض والبسط من تشكيك. إذا لا يمكن لمثل هذا الشمول

الذاتي المفارقاتي أن يكون محمولاً، وقد أخطأ صاحب القبض والبسط خطأً بيّناً حينا تصور أن بإمكانه تفتيت هذه الإشكالية من خلال اعتبار الأفكار الواردة في القبض والبسط أفكاراً من الدرجة الثانية.

في إحدى كتاباته التي يردُّ فيها على إشكالية الشمول الذاتي، يزعم أننا إذا قلنا من منطلق قضايا الدرجة الثانية، أن كل قضايا الدرجة الأولى مشكوك فيها أو أنها تحتمل الخطأ، لن نواجه إشكالية شمول الذات إطلاقاً.

والجواب عن هذا الرأي واضح جداً، فإصطناع مثل هذه المناورات للتملّص من الشمول الذاتي قد يعالج المشكلة صورياً، إلاّ أنه باطل المفعول تماماً من الناحية الواقعية. إذ يمكن السؤال عن مبررات صيانة قضايا الدرجة الثانية من التشكيك الوارد على قضايا الدرجة الأولى. وإذا علمنا أن مرد التشكيك هو قصور الإنسان وتاريخانية الفهم البشري، ستتضح لنا درجة الطابع الصوري للمعالجة المذكورة. إن قضايا الدرجة الثانية هي بطبيعتها عرضة للنواقص والآفات التي تُمنى بها قضايا الدرجة الأولى، وهي إلى ذلك تاريخانية بنفس المقدار الذي تتسم به قضايا الدرجة الأولى. وبهذا تبقى إشكالية الشمول الذاتي قائمة كما كانت.

النقطة الجديرة بالذكر هنا من الناحية التاريخية، هي أن رأي الدكتور سروش هذا تكرار لطروحات بعض فلاسفة الهرمنيوطيقا مثل غادامر (H.G. Gadamer) الذين شددوا على فكرة أن الإنسان موجود تاريخاني، وأن فهمه للأمور يتكوّن في أفق تاريخي بشري، لذلك فهو فهم ناقص و ... وهذه افكار كان غادامر، والى حد ما هايدغر، أبرز من روّج لها، بيد أن الدكتور سروش لا يشير أبداً الى الذين أخذ عنهم هذه الآراء، وهل لديه هو ذاته آراء معينة أم لا؟!

على كل حال ناقش غادامر في مواضع عدة من كتابه «الحقيقة والمنهج» فكرة

تاريخية الفهم البشري، ومن ذلك ما طرحه في الصفحات ٢٥٨- ٢٦٧. ومما قاله: هل معنى الحقيقة القائلة: إن الانسان يخضع لتقاليد معينة، انه يحمل أحكاماً مسبقة، وهو لذلك محدود ومقيّد؟ أوليس الإنسان محدوداً أساساً، وحريّاته مقيّدة من نواحي مختلفة؟ وهذا ما يجعل العقل المطلق غير ممكن بالنسبة للبشر، وإنما يتوفر العقل للإنسان بصورة تاريخانية، أي يتوفر له متكئاً من جهات مختلفة على ظروف لا يعمل إلاّ في إطارها وبمقتضاها.[٢]

ويقول في جانب آخر من كتابه، حينما يوجه النقد لنظرية دلتاي: «إننا قبل أن نبحث في أنفسنا على نحو واعٍ، نجد أنفسنا بنحو مشهود ومباشر في المجتمع والعائلة والحكومة، وهذا الوجدان وجدان تاريخاني (تاريخي)، من هنا كانت أحكام الانسان المسبقة تشكل وجوده التاريخي اكثر مما تشكله أحكامه».[٣]

ومهما يكن، فالنظرة التاريخانية لمسألة الفهم، وربط كل عمليات الفهم بالأحكام المسبقة والقبليات التي من الممكن جداً أن تكون خاطئة، يفضي حتماً الى النسبية التي تغلق الأبواب بوجه أي تفاهم أو تفهيم.

ثغرات منهجية

○ تشدد آراء صاحب «القبض والبسط..» على نسبية المعرفة، والمعرفة الدينية بالذات، غير أنه يطرح أفكاره بطريقة جزمية، ويعتبر مفاهيمه المنهجية وأدواته الإجرائية قطعية يقينية، بالرغم

---

(2) H.G. Gadamer, Truth and Method. P. 245.

(3) Ibid.

من اقتباسه لطائفة من تلك الأفكار والمفاهيم والأدوات من العلوم الانسانية الغربية، وتوظيفها خارج سياقها ومحيطها الخاص.

ما هي أبرز الثغرات المنهجية التي يُمنى بها هذا اللون من التفكير؟

☐ نعم، تلاحظ مثل هذه التناقضات بكثرة في «القبض والبسط...». وكما بيّنت في كتاب «المعرفة الدينية» بشيء من التفصيل فهو تارة يؤكد أن نظريته برهانية قطعية، وتارة أخرى يعتبرها ظنية، تبحث لنفسها عن تأييدات خارجية. وفي مواضع أخرى يقول: إنها لا تحتاج حتى الى التأييد، ثم يعود بعد سنوات ليقول: إن استدلالاته تتم عن طريق «الفرد بالذات».

وكما ألمعتم فإن «القبض والبسط...» يضجُّ بالجزم والقطع، غير انه حيال الدين والفهم الديني يجنح الى الشك والنسبية. فحينما يكون الكلام عن فهم الدين الإلهي يقول صاحب النظرية: إننا لا نستطيع أن ننسب شيئاً بشكل قاطع الى الكتاب والسنّة، لكنه حينما يقرأ أشعار جلال الدين الرومي يقول: إنه يقصد من أبياته كيت وكيت! فكيف يا ترى يستطيع أن يجزم بفهمه لكلام شاعر من الشعراء هكذا؟ الله أعلم.

ومثل هذا يمكن قوله بخصوص استخدامه للمفاهيم والأدوات التي يستعيرها من العلوم الإنسانية الغربية. الكثير من النسبيين مثل غادامر يرون من المستحيل تحقق الفهم خارج إطار التقاليد (Tradition). وحسب هذه الرؤية فإن صاحب القبض والبسط شاء أم أبى يتنفس داخل تقاليد أجنبية على التقاليد الغربيّة، ما يجعل استخدام تلك الأدوات والمفاهيم المقتبسة من العلوم الانسانية الغربية، لتوظيفها داخل التقاليد المحلية نوعاً من التسطيح والسذاجة. إن تلك المفاهيم والأدوات حينما تبتسر من بيئتها تفقد معانيها، ولن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين

التقاليد المحلية.

طبعاً أعتقد ان هذا النمط من النسبية المستندة الى التقاليد غير صائب، بيد أن الدكتور سروش ينسى أن «تاريخانية الفهم» التي يركّز عليها في مواضع كثيرة من كتاب «القبض والبسط...» إنما هي فكرة أولئك الذين يرون الفهم ممكناً داخل التقاليد، ولا مفر أمامه حسب آرائهم من التسليم لتاريخانية الفهم على أساس التقاليد. وبهذا يطرأ تحوّل كبير على نظرية القبض والبسط، ولا ندري أي مصير سيكون بانتظار القبض والبسط في تلك الحالة؟!

تحيز المعرفة الدينية

○ تركز نظرية «القبض والبسط...» على أثر القبليات والمفروضات والرؤية الكونية للباحث على النتائج التي يتمخض عنها البحث، مضافاً إلى اصطباغ المعرفة الدينية بلون ما يترقبه الباحث من الدين.

ألا يفضي هذا القول إلى أن المعرفة الدينية معرفة متحيّزة دائماً، وليست معرفة موضوعية؟ ثم ما هي الأدوات الكفيلة بتحرير الباحث من قبلياته وما يترقبه من نتائج؟ وكيف يتغلب الباحث على مرجعياته التي يصدر عنها في دراساته ومشاغله العلمية؟

□ أجل، أعتقد أن من لوازم القبض والبسط، ذهنية المعرفة الدينية وعدم تعيّنها. وهذه طبعاً نتيجة لا يتنكّر لها صاحب النظرية. لذلك فهو يرى أن الذهن البشري يتلوّن دائماً في فهم النصوص الدينية بألوان القبليات والأفكار والنظريات غير الدينية، وليس هذا وحسب، بل يؤكد على عدم مكافحة هذه القبليات، ويوصي بزيادتها في الذهن وحشو الدماغ بها. وعليه فإنه لا يجيز التفسير بالرأي

فقط، وإنما يرى سواه غير ممكن.

وإذا جارينا هذه النسبية المتطرفة في فهم الدين، فماذا ستكون الحاجة الى الدين أساساً؟ إذا كنّا دائماً إزاء فهم بشري ناقص للكتاب والسنة وتفاسير ممتزجة بآلاف الأفكار من خارج الدين، ومتأثرة بها ومصطبغة بألوانها، فأية فائدة يمكن أن نرتجيها بعد ذلك من الرجوع للدين؟

إن الذي يراجع الكتاب والسنة يريد أن يعرف ماذا يقول الله ورسوله، وماذا رسم له الوحي من تعاليم. وإذا قلنا: إن هذه التعاليم لا تفهم إلاّ ضمن نطاق المعارف غير الدينية، وبما يتلاءم معها، فماذا ستعالج هذه الأفهام المتلوّنة بصبغة المعارف البشرية من أوجاع الإنسان الظامئ الى الدين؟!

إنني ليمتلكني الاستغراب حقاً من عدم التفاته الى كل هذا التوالي الفاسد في آرائه، فلا يراجعها ليحدد ثغراتها المفضية الى هذه النتائج العجيبة! وقد فصّلت هذا البحث في مقدمة كتاب «المعرفة الدينية» الى حدّ ما، وبالإمكان مراجعته هناك.

تكامل المعرفة الدينية

○ تتوالد الاستفهامات والاسئلة باستمرار مع تنامي الخبرة البشرية وتطورها، وبموازاة ولادة الأسئلة تنبثق إجابات تنسجم أو لاتنسجم معها. والمعرفة تتألف من تراكم الأسئلة وإجاباتها.

من هنا ينطلق صاحب «القبض والبسط...» ليقول: إن وعينا بالشريعة يتبلور ويتسع بمرور الأيام، ذلك أن غزارة الاستفهامات واختلافها يبلور وعياً أجلى وأعمق بالشريعة، وهذا يعني أن المعرفة الدينية تتكامل بمرور الأيام.

ماهو تقويمكم لهذه الرؤية؟

□ هذا السؤال لا ينطوي على كل ما يدّعيه ويقوله الدكتور سروش. لاريب أن فهمنا للكتاب والسنة يتكامل عموماً، كما لاشك في أن طرح الأسئلة يزيد عادةً من سرعة الحركة الفكرية والتكاملية لعلم من العلوم. هذه أمور لايشك فيها أي باحث والمتمعّنون في كتاب الدكتور سروش يعلمون جيداً السبب الذي يقف وراء طرحه لموضوع أسئلة الانسان وعلاقتها بفهم الدين. الثمرة المهمة التي يفيدها سروش من هذا البحث هو أن المعرفة غير الدينية (أي المعارف البشرية) ستهيمن على كل المعرفة الدينية للإنسان، فتؤثر تحولات المعرفة البشرية بشكل مباشر وغير مباشر على المعرفة الدينية، ويؤدي نمو المعارف البشرية الى نمو في المعرفة الدينية. من هنا كانت التوصية الأصلية للقبض والبسط، وجوب حشر الذهن بالمعارف البشرية المعاصرة من أجل فهم الدين فهماً عصرياً.

ان المسار الذي يقطع الدكتور سروش في هذا الاستدلال هو أن الفهم الديني لكل شخص يعادل مستوى اسئلته، فالدين صامت، ولا يتحدث معنا إلاّ بمقدار وبمستوى ما نطرح عليه من أسئلة. والدين أشبه ما يكون بعالم اختار لنفسه السكوت، فلا ينطق إلاّ جواباً عن أسئلتنا. ولكن من ناحية، فإن هذه الأسئلة لا ترتسم في ذهن الانسان تلقائياً، الأسئلة تأتي من خارج الدين، لذلك كلما تكاملت المعرفة البشرية اكثر، طرحت على الدين اسئلة أكثر، وكلما كان الانسان اكثر إلماماً بالمعارف غير الدينية، كلما طرح اسئلة اكثر على الكتاب والسنة، وبلغ عبرها فهماً دينياً أوسع وأعمق. وعلى هذا المنوال تسير قافلة الفهم الديني نحو مزيد من التكامل والرقي.

وكما أشرنا، لا نقاش في تكامل الفهم الديني (طبعاً بتحليل وقيود خاصة أوردها في كتاب المعرفة الدينية)، وفي أن استفهامات الإنسان مؤثرة في فهمه

الديني. ولكن مع هذا ارتكب صاحب القبض والبسط في الاستدلال أعلاه أخطاءً جسيمةً، شرحتها بإسهاب في كتاب «المعرفة الدينية» وأذكرها هنا بإجمال:

أولا: يزعم صاحب النظرية أن الفهم الديني لكل شخص يأتي بالضبط على قدر أسئلته من الدين، وهذا زلل بيّن خطير، يضرب بجذوره في فكرة «صمت الشريعة». والصحيح أن الشريعة ليست صامتة بأي حال من الأحوال. إن نصوص الكتاب والسنة بحر هائل من المعارف، تبلور في حدود المقدور على شكل ألفاظ وعبارات معينة، فلماذا نعتبر مثل هذه الشريعة صامتة؟

قيل: إن الشريعة مثلها مثل عالم ختم على فهمه بأقفال لا تفتحها إلاّ أسئلة الناس التي تطرح عليه. ولكن لماذا نفكر بهذه الطريقة؟! فهل القرآن الذي يصف نفسه بأنه **﴿بيانٌ للناس﴾** كتاب صامت؟ وهل القرآن الذي يعتبر نفسه **﴿تبياناً لكل شيء﴾** صامت؟ أم هل القرآن الموصوف من قبل الباري بأنه نور وهدى، يمكن القول عنه أنه صامت؟!

ثم هل تدعم المعطيات التاريخية القول بأن كل المعارف التي يستحصلها الإنسان وليدة تساؤلاته واستفهاماته؟ لا أظن أن هذا الزعم له حتى أبسط ما يوثّقه تاريخياً.

فما وصلنا عن حياة المسلمين في صدر الاسلام هو أن النبي والأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا يجلسون الى الناس في المساجد يلقون عليهم المعارف الدينية، وكان المخاطبون يستمعون هذه المعارف باعتبارها معارف الوحي ويعملون بها.

القرآن كتاب عربي مبين **﴿إنّا أنزلناه قرآناً عربياً﴾** نزل بلسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ليعرف الناس ما جاء فيه من تعاليم **﴿فإنما يسرناه بلسانك﴾** فاللغة هي أداة التعبير عن هذه المعاني، وكانت دائماً أداةً عامة.

أحد أسباب حصول هذا الخلط والمغالطة عند الدكتور سروش وأضرابه، تبنّيهم نظرية مهزوزة في خصوص اللغة والدلالات اللغوية، ففي موضع يزعم أن الألفاظ ليس لها معانٍ في نفسها، وإنما المخاطب والقارئ هو الذي يضفي على جسد الألفاظ لبوس المعاني. ولا يتسع بنا المجال هنا للتفصيل في تهافت هذه النظرية التبسيطية حول علم اللغة، لكن أشير فقط الى أن اللغة ليست ظاهرة شخصية، والدلالات اللغوية أوسع بكثير من التعاقدات الشخصية. اللغة ظاهرة اجتماعية، ورغم أنها تستند في الأصل الى عقود واتفاقات إنسانية، بيد أن هذه العقود ليست شخصية مزاجية، فالأصول التي تجعل اللغة مفهومة وتيسّر استعمالها تضرب بأعمق الجذور في أغوار المجتمع، الى الحد الذي لا يمكن معه ممارسة الكلام (speech acts) وفهمه بصورة شخصية فردية.

ومن الخطأ حقاً القول: إن المعاني ثياب يلبسها القارئ للألفاظ والعبارات. إن الألفاظ لها في الحياة الاجتماعية معانٍ مستقلة عن إرادتي وفهمي أنا القارئ. لهذا أمكن الكلام عن فهم أو عدم فهم قصائد حافظ الشيرازي، وعن فهم وعدم فهم « كلستان» سعدي الشيرازي، فيقال: إن معنى هذا النص من «كلستان» هو هذا وليس ذاك، ويقال ايضاً ان فلاناً أخطأ في فهم نص من نصوص «كلستان»» وهكذا.

إن النسبية المتطرفة كما وردت في القبض والبسط على سبيل التقليد تقطع الطريق على هذه الارتكازات اللغوية، بحيث لايعود ثمة مجال للكلام عن «إساءة فهم» أو «أعوجاج فهم» أو «خطأ إنسان» في فهم نص من النصوص أو عبارة من العبارات. والنقاش واسع في هذا الباب، والبحث ممتع في ملاحقة أصول خطأ النسبية في فهم الدين، وهو بحث يطول ولا يُفرغ منه بسهولة.

ثانيا: رأي الدكتور سروش بأن اسئلة الانسان خارجية دائماً، ووليدة معارفه غير الدينية، رأي فيه الكثير من الزيغ والخلل، والغفلة عن إبداعات الذهن البشري.

إن الأسئلة المتعلقة بنص معين لا تأتي دائماً من خارج ذلك النص، وإنما هي في كثير من الأحيان ابداعات ذهنية ترتبط بالنص وليست متمخضّة عن باقي المعارف. ولا نتصوّر أن المسألة هنا مسألة تغيير في الألفاظ وأن «ابداعات الذهن» مرادفة «للمعارف خارج النص»، مما يوقعنا في الخطأ إذا اعتبرناها شيئاً غير المعارف الخارجية.

نعم إبداع الذهن البشري يعني ما هو خارج النص، إلاّ أن هذا لا يدع مزاعم الدكتور سروش، فهو يريد نسبة أسئلة الانسان من النص الى المعارف البشرية الأخرى، ليثبت بذلك أن المعارف البشرية تهيمن على الفهم الديني للإنسان وتحيطه من كافة نواحيه. وإلاّ إذا افترضنا أن الفهم الديني لكل شخص يوازي مستوى اسئلته، فما علاقة هذا بالمعارف البشرية وتأثيراتها على الفهم الديني؟ إن الجسر الذي يقيمه صاحب القبض والبسط هو أن الاسئلة تنهض من المعارف البشرية، وأن استفساراتنا من نصوص الكتاب والسنة لا تتشكل تلقائياً، وإنما هي وليدة تراكم المعلومات وتكامل المعارف البشرية. وهذا هو الجسر الذي نعتقد أنه هش مهزوز، لا يمكن أن تقوم له قائمة.

إن منظّر القبض والبسط هنا وفي مواضع أخرى كثيرة يتجاهل بشكل غير مبرر دور النشاطات الفكرية والابداعات الذهنية للمخاطب، ولا يأخذها بالحسبان.

حينما يرتسم في ذهن إنسان تساؤل حول عموم أو عدم عموم مضمون الآية **﴿تبياناً لكل شيء﴾**، فلا يعني هذا بالضرورة أن تساؤله وليد معارف بشرية غير

دينية، فقد يتساءل الإنسان مع نفسه هل مراد القرآن تبيان كل الحقائق على الإطلاق، أم المقصود فقط الحقائق ذات الصلة بسعادة الانسان ومستقبل حياته؟ وحينما يُناقش مفاد الآية **﴿فتيمّموا صعيداً طيباً﴾** هل المقصود من الصعيد مطلق «وجه الأرض» أم أنه «التراب» على وجه الخصوص؟ فلا ضرورة لأن يكون هذا التساؤل منبثقاً عن المعارف البشرية، وإنما يخطر هذا الاستفهام لذهن الباحث حينما يراجع الآية نظراً للدلالات اللغوية.

وهذه الحالة لا تختص مطلقاً بلغة القرآن والسنة. فحينما يتحدث معنا إنسان، قد نتردد في فهم مراده بسبب قرائن معينة او طريقة أدائه للفعل الكلامي. مثلاً قد يقول قائل: «جاء أحمد» ولا أدري هل مراده أخي المسمى أحمد، أم أخوه المسمى أحمد؟ فما علاقة هذا التردد بالمعارف البشرية الخارجة عن النص؟!

وفي القرآن وردت حروف مقطعة مثل «ص» و«ق»، يمكن أن نتساءل عن معانيها، ثم نلاحظ هل انبثق استفسارنا هذا عن المعارف البشرية غير الدينية؟!

الواقع أن هذه الأسئلة التي يطرحها الإنسان على النص، ومحاولاته الكشف عن مقاصد المتكلّم من الكثرة والتنوّع بحيث يبدو حبسها في قوالب معينة، وخصوصاً في قفص المعارف البشرية، في منتهى السذاجة والتسطيح.

على هذا الأساس، لا المعرفة الدينية للإنسان (فهمه للكتاب والسنة) تتلخص بأسئلته الدينية، ولا هذه الاسئلة ناجمة دائماً عن المعارف غير الدينية، إذ قد تكون للأسئلة أصول داخلية. ما أظنه هو أن خطأ الدكتور سروش هذا نابع من فهم تقليدي غير صائب لجملة من أفكار الفلاسفة الهرمنيوطيقيين، مثل غادامر الذي يؤكد في جوانب من كتابه المهم «الحقيقة والمنهج» على دور الاسئلة والاستفهامات التي يطرحها الإنسان على النص.

ويمكن القول: إن تأكيدات غادامر غير واضحة جداً، وربما كان قصده من السؤال والاستفهام شيئاً أوسع نطاقاً من الاسئلة الدارجة، ويبدو أنه يرى حالة الانفتاح على النص (openness) وإرادة الفهم نوعاً من السؤال، فبهذا المعنى من الطبيعي أن الإنسان لن يتوفر على فهم للنص ما لم ينفتح عليه ويقصد فهم معانيه، فمثله في هذا كمثل إنسان يقرأ كتاباً وذهنه شارد الى معانٍ أخرى، بحيث لا يفهم مما قرأ شيئاً، أو كأنه لم يقرأ شيئاً في الأساس، أو كإنسان يصله صوت متحدّث ما من دون أن يقصد الاستماع إليه وفهم كلامه، وإنما تشغل باله أفكار أخرى.

طبعاً لا أدعي أنني واثق من أن غادامر قصد هذا المعنى من «السؤال» بالضبط، ولكن إذا كان هذا هو المعنى المراد سيكون من الصحيح أن «السؤال» أحد مقومات الفهم، بحيث لا يحصل أي فهم من دون طرح سؤال، بيد أن هذا لا علاقة له ألبته بالسؤال بالمعنى الدارج للكلمة، وبالزعم القائل: إن الأسئلة تأتي من خارج النص دائماً.

تكامل العلوم المنتجة يفضي الى تطور العلوم المستهلكة

○ يرى الدكتور سروش أن العلوم تنقسم الى: علوم منتِجة، وعلوم مُستهلكة، ويمثل بعلم الطب باعتباره أحد العلوم المستهلكة، ذلك أن الطب يوظف علوم الأحياء والكيمياء والفيزياء وغيرها من العلوم. وأن تكامل العلوم المنتجة سيفضي الى تطور العلوم المستهلكة، ويعتبر الفقه والتفسير من أبرز العلوم المستهلكة.

أليست الكثير من العلوم منتجة من زاوية ما، فيما هي مستهلكة من زاوية أخرى؟ وهل يصح قياس العلوم الشرعية بالعلوم الطبيعية؟

□ في تصنيفه للعلوم الى منتجة ومستهلكة، واعتباره الفقه والتفسير علمين مستهلكين تماماً، وقع صاحب القبض والبسط في خطأين أساسيين:

الأول: أنه ظن أن تقسيم العلوم الى منتجة ومستهلكة تقسيم مطلق يجعل العلم إما منتجاً أو مستهلكاً فقط.

وهذا خطأ محض ليس إلاّ، فالعلم الواحد قد يكون من ناحية منتجاً، ومن ناحية مستهلكاً. بل إن غالبية العلوم (ربما باستثناء المنطق) على هذه الشاكلة، فهي من جانب منتجة، ومن جانب آخر مستهلكة لمعطيات العلوم الأخرى، فعلم الرياضات على سبيل المثال صُنِّفَ في عداد العلوم المنتجة، وهو بلاشك ليس منتجاً بشكل مطلق، إذ إنه يفيد من المنطق على أقل تقدير. وأوضح من ذلك علم الفيزياء الذي يستهلك من الرياضيات ولا يتقوّم بدونها. والنتيجة هي أن إعتبار علوم مثل الرياضيات والفيزياء علوماً منتجة نوع من المغالطة؛ لأنها منتجة من ناحية ومستهلكة من ناحية أخرى.

الثاني: من الشطط الفظيع الذهاب الى أن الفقه والتفسير علمان مستهلكان فحسب، وهذا ناتج من عدم التأمل في آلية الاستنباطات الفقهية والتفسيرية. صحيح أن الفقه والتفسير يستقيان من العديد من العلوم الأخرى كاللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه، وأحياناً الفلسفة والكلام وسواها، بيد أن النتائج المستحصلة في الفقه والتفسير ليست حصيلة تجميع تلك الأمور، وإنما هي ثمرة تفاعل معطيات تلك العلوم مع الكتاب والسنة. وهذه أهم نقاط القوة في الممارسة الفقهية والتفسيرية، فأعظم مفخرة لأي فقيه أو مفسر أنه يستطيع استعمال تلك الأدوات في فهم الكتاب والسنة، واستخراج الدرر والجواهر القدسية منهما.

إن أهمية الفتوى التي يستنبطها الفقيه، والنتيجة التي يتوصل اليها المفسر تكمن في أنها تعرض لنا مدلول الكتاب والسنة. والخلل المدهش في مشروع القبض والبسط أن صاحبه يغفل هذا الركن الأساسي، بل والغرض الأهم من الفقه والتفسير. والحال أنه لو أخذ بنظر الاعتبار هذه المصادر الوحيانية العظيمة، لما انتهى الى القول: إن النتائج الفقهية والأصولية مستهلكة فقط لمنتوجات العلوم الأخرى. وخير شاهد على ذلك أننا لا نجد النتيجة الفقهية القائلة: «تجب صلاة الجمعة» في أي من العلوم المنتجة، لا على انفراد ولا بشكل يجمعها مع قضايا أخرى.

وما لم تكن نصوص الكتاب والسنة مفيدة لغرض معين، لن يمكن استخدام الأدوات الصرفية والنحوية والأصولية لمعرفة مقاصدها وتعاليمها. وهذا هو سر انتاجية علوم الفقه والتفسير.

يمكن سوق شاهد آخر على ذلك من علم التفسير. بإمكان المفسر باستخدامه الأدوات المذكورة انتزاع رأي من الكتاب والسنة حول حركة الأرض أو الشمس أو خلق السماوات والأرض. وقد لا يكون هذا الرأي موجوداً في أي من العلوم المذكورة، بل قد يكون رأياً لم يرد في أي علم آخر. وعليه قد يستخرج المفسر فكرة أونظرية من الكتاب والسنة تسبق فعلاً العلوم المنتجة الأخرى.

انطلاقاً من هذا نصل الى نتيجة أخرى هي إمكانية قيام «علم نفس إسلامي» و «حقوق إسلامية» و«فلسفة إسلامية» و... طبعاً البحث في آلية تكون «علم نفس اسلامي» أو «فلسفة إسلامية» يستلزم التعمق والإحاطة بجوانب عديدة. إلاّ أن أحد مؤشرات هذا البحث، هو أن نصوص الكتاب والسنة وبما هي تجلي للوحي الإلهي، يمكنها الإفصاح عن حقائق في مجالات كثيرة، بما في ذلك مجال النفس الإنسانية،

وبمقدورها الإعلان عن حقائق تتعلق بالبنية الاساسية لعالم الوجود، وهي لذلك تقرر حقائق فلسفية. نعم لا يستعمل الدين المنهج السائد في العلوم التجريبية لأنه يستند الى الوحي دون التجربة، لكنه قد يستبطن نظريات وآراءً خاصة حول العالم والطبيعة والإنسان والعلاقات الانسانية.

إن صفة «الإسلامي» هنا ترد لبيان أن العلم مستقىً من نظريات وأفكار الكتاب والسنّة. وإغلاق هذا الباب، خصوصاً على صعيد العلوم الإنسانية يحرم البشر من حقائق جمّة يمكن أن تنهل من الكتاب والسنة.

إن إفادتنا هذه من الوحي الإلهي حتى لو كانت ظنية فبإمكانها أن تكون ناجعة وذات بال في هذا السياق، من هنا أمكن القول بضرس قاطع: إن «الفلسفة الإسلامية» ممكنة. وما ذكره صاحب القبض والبسط في مواضع متعددة من أن «الفلسفة الاسلامية» و«الفلسفة المسيحية» تعابير غير صائبة، وفيها الكثير من التسامح، وأن الصحيح هو القول: «فلسفة المسلمين» و«فلسفة المسيحيين» ليس سوى وهم كبير. ففلسفة المسلمين بما هم مسلمون تعود ضرورةً الى الفلسفة الإسلامية، وفلسفة المسيحيين أيضاً بما هم مسيحيون، ترجع حتماً الى «فلسفة مسيحية». وبذلك لابد من التوفر أولاً على صورة للفلسفة الاسلامية حتى يمكن فهم عبارة «فلسفة المسلمين» وكذا الأمر بالنسبة لفلسفة المسيحيين، إلاّ إذا كان المراد من «فلسفة المسلمين» فلسفتهم لا من حيث هم مسلمون، وإنما من حيث هم عقلاء مثلاً، وفي هذه الحالة سيكون تعبير «فلسفة المسلمين» مضلّلاً وفي غير محله.

وعلى كل حال جذور كل هذه الأخطاء تضرب في تجاهل الوحي الإلهي والقيمة الوحيانية للكتاب والسنة، التجاهل الذي حينما يلتقي مع نسبية متطرفة في المعرفة ينتج عنه مثل هذه النتائج غير الصحيحة وغير الدينية (العلمانية).

على المسلمين ولأجل إحياء الفكر الإسلامي العمل اكثر في إطار استلهام الحقائق من الكتاب والسنة. ولا نقصد بهذا تعطيل النشاط العقلاني المستقل، وانما المراد هو عدم نسيان الارتكاز على الكتاب والسنة والحركة باتجاه الإفادة من الوحي.

ينبغي على المسلمين التحلي باليقظة والحذر من العلمانية التي تحاول اختراقهم بشتى الوسائل والحيل ومن مختلف المنافذ، وللأسف فإن العلمانية المطروحة في أفكار القبض والبسط أو ما شاكلها من المشاريع في العالم الثالث، التقاطية واقتباسية بكل ما للكلمة من معنى.

هؤلاء الباحثون يقتبسون أفكاراً (قد يفهمونها وقد لا يفهمونها) من المصادر الغربية، وأحياناً لا يشيرون إلى هذه الاقتباسات فيطرحونها كأفكار مبتكرة. ونظراً لما خبرناه من افتقار بعضهم للعمق اللازم نستبعد حتى أن يكونوا قد راجعوا المصادر الأصلية للبحوث. وقد لاحظت نماذج كثيرة لهذا في القبض والبسط، سأتطرق لها إن شاء الله في بحث مستقل.

أزمنة الكلام الجديد

في ايران

حوار مع:

الدكتور احد قراملكي



مفهوم الكلام الجديد

O ذهب بعض الباحثين الى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة المعروفة لعلم الكلام التقليدي، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم. فيما ذهب غيرهم الى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية.

ماذا يعني مفهوم تجديد علم الكلام، وهل هذا المفهوم نسبي مشكك يختلف باختلاف أنماط الثقافة والتمدن من عصر لآخر؟

☐ توزّع العلماء المعاصرون في تعريف علم الكلام الجديد وعلاقته بالكلام التقليدي بين افراط وتفريط. فالكثير منهم يرى أن علم الكلام الجديد ليس علماً جديداً، اذ هو ليس سوى الكلام القديم متجدداً في جانب من جوانبه. وقد ركّز معظم المفكرين في هذا الباب على التحوّلات في المسائل، وقرروا أن الكلام الجديد عبارة عن المسائل الكلامية الجديدة.

وفي مقابل هؤلاء ذهب آخرون الى القول: إن الكلام الجديد، علم مستحدث بالكامل، وليس بينه وبين الكلام القديم سوى الاشتراك في اللفظ.

وقد استعرضتُ آراء الفريقين بالتفصيل والتوثيق في كتاب «الهندسة المعرفية للكلام الجديد». وينبغي القول: إن الرأي الأول هو السائد في غالبية الأوساط الفكرية، ويمكن أن نعزو هذا الرجحان الى عدة أمور:

١- أسهل أجزاء كل علم من العلوم وأكثرها سطحية وعياناً، مسائل ذلك العلم. أما بقية الأجزاء كالأسس والمناهج والتوجهات فلا تفصح عن نفسها للوهلة الأولى.

٢- يتصور البعض أننا أمام طريقين لا ثالث لهما: فإما أن نسلّم بولادة علم جديد لا علاقة له بعلم الكلام التقليدي، وإما أن نقول بأن القضية مجرد ظهور مسائل جديدة. وهذا التصور يستبطن مغالطة ايهام الانفصال، مع العلم ان هذا ليس بنحو مانعة الخلو، وما نراه أن كلا الرأيين انزلق الى نوع من الإفراط أو التفريط.

الكلام الجديد لا يمكن أن يكون مجرد مسائل جديدة، فظهور مسائل حديثة يشي بوجود مبانٍ وأسس ومناهج جديدة، ثم إن هذه المسائل ستتمخض بالتالي عن دفع الدراسات الكلامية صوب اتجاهات جديدة. وهكذا فإن القضية غير منفصلة عن سائر أجزاء علم الكلام.

من ناحية أخرى يبدو أن هوية الكلام الجديد ليس إلا هوية الكلام القديم، أي انه لا يختلف من حيث الماهية عن الكلام القديم. فلا «الجدة» بالنسبة للكلام صفة لمتعلّقه، ولا إطلاق نفس الاسم «الكلام» على علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد محض اشتراك لفظي.

وإنما يمكن طرح نظرية ثالثة لتعريف ماهية الكلام الجديد، نعتبر من خلالها الكلام الجديد «نظاماً» كلامياً جديداً، أو هندسة معرفية جديدة لعلم الكلام. فنقرر بذلك أن الكلام الجديد هو في هويته علم كلام (وليس ذلك لمجرد الاشتراك اللفظي)، ونعتبره جديداً في كل أبعاده وجوانبه. ولتوضيح هذا تتعين الاشارة الى عدة نقاط تمهيدية:

أولاً: ينبغي اجتناب النظرة «الذرية» للعلوم، والتي تعالج كل قضية من القضايا

العلمية بشكل منفصل. وإنما الصحيح هو النظر الى العلم برؤية هندسية، أي باعتباره نظاماً معرفياً متناسقاً. وبذلك تكون المناهج والمسائل والمباني والتوجهات والنظريات و... الخ كلها أضلاعاً وأجزاءً مترابطة في هذا النظام الهندسي، وهي من التماسك والاتصال بحيث يؤدي كل تحول في أيٍّ منها الى تحول في بقية الأجزاء.

ثانياً: «الجديد» مفردة مضلِّلة الى حد ما. وهي لا تستخدم في مصطلح «علم الكلام الجديد» بمعناها النسبي. فقد يتصور البعض أن التجدّد حالة نسبية يكون فيها الشيء جديداً بالنسبة للماضي، وقديماً بالنسبة للمستقبل. وبذلك يمكن القول بكلام أقدم وقديم وجديد وأجد. لكن صفة الجدة في «الكلام الجديد» ليست على هذه الشاكلة، فعلم الكلام يأخذ هذه الصفة بمعنيين:

أ- المعنى النسبي الذي يجعل كل مرحلة تاريخية جديدةً بالقياس الى المرحلة التي سبقتها، فكلام نصير الدين الطوسي جديد بالنسبة لكلام الشيخ الطوسي، وكلام اللاهيجي جديد بالنسبة لكلام نصير الدين الطوسي.

ب- والمعنى الثاني يمثّل المفهوم غير النسبي لهذه الصفة. ومن ذلك أننا نطلق على الفلسفة في القرون السابع عشر الى التاسع عشر اسم الفلسفة الحديثة، بينما نسمّي الفلسفة في القرن العشرين «فلسفة معاصرة»، وكذلك نطلق على علم الكلام من بعد منتصف القرن التاسع عشر عنوان «الكلام الجديد». و«الجديد» هنا صفة تشير في الواقع الى منظومة كلامية ذات خصوصيات معرفية محددة.

ثالثاً: لا يمكن إنهاء النزاع المذكور، إلاّ بالتمييز بين هوية علم الكلام ونظامه المعرفي، وقضاياه المختلفة. فللكلام باعتباره علماً هوية ونظام وقضايا. ولا خلاف في أن الكلام الجديد يحتوي قضايا كلامية جديدة. ولكن هل طرأ التجديد على

قضايا الكلام فقط، أم أنه طال هوية الكلام أيضاً؟ الإجابة عن هذا السؤال تحتاج الى تحليل دقيق لهوية علم الكلام.

الكلام علم «وسائطي» يمثل جسراً ما بين الوحي وأذهان وألسن مخاطبيه. فثمة حاجة إذن الى واسطة «علمية» بين الوحي ومخاطبيه، تستطيع الإجابة عن أسئلة مخاطبي الوحي حول ما يريد أن يقوله الوحي (فيما يخص المجالات الوصفية دون القيمية) وحول الأسباب والمبررات التي تقف وراء ما يقوله الوحي (فيما يتعلق بكافة المجالات الوصفية والقيمية). وهذه الهوية «الوسائطية» هي القادرة على تمييز الكلام عن الإلهيات وفلسفة الأديان. فهي من ناحية تفصح عن ماهية العلوم ذات الطابع الإسلامي الراسخ، كالأخلاق والفقه والكلام، ومن ناحية أخرى تبرِّر حركة العلوم الثلاثة المذكورة وتجددها، فالأخلاق والفقه والكلام بسبب مالها من هوية وسائطية تتحول وتتجدد تبعاً لتحول أذهان ولغات مخاطبيها. وتحوّل أذهان ولغات المخاطبين ممكن على صورتين: فهو إما تحوّل بطيء تدريجي محدود بأمور معينة خاصة، وإما تحوّل سريع أساسي شامل. والنمط الثاني من التحوّل، والذي يطال النُظُم المعرفية في العلوم التي يطرأ عليها، بدأ يظهر بعد منتصف القرن التاسع عشر. ومن أجل أن يحفظ علم الكلام هويته الوسائطية لابد له من التجدد الأساسي والتحول في جميع أبعاده المعرفية وهندسته.

رابعاً: لا تعارض بين التجدد والتنوع في النظام المعرفي، وبين حفظ الهوية المعرفية، فتاريخ علم الكلام يطالعنا بتنوعٍ عَرَضَي للمنظومات المعرفية، كمنظومات المعتزلة والأشاعرة والشيعة والكرامية و ...الخ، كما يطالعنا بتنوع طولي يعبّر عن تحوّل في كل واحدة من هذه المنظومات الكلامية، فالنظام الكلامي للشيخ المفيد يختلف اختلافات جوهرية عن النظام الكلامي لنصير الدين الطوسي، لا من حيث

المسائل المطروحة وحسب، ولكن بلحاظ هندسة النظام أيضاً. وانطلاقاً من هذا الفهم نستطيع القول: ان كتاب «النكت الاعتقادية» المنسوب للشيخ المفيد، لا يمكن أن يكون من إنتاجه حقاً؛ لأنه من حيث البناء والنظام المعرفي ينتمي الى الكلام الشيعي في القرن السابع الهجري.

وعلى كل حال فللكلام هوية وسائطية، وتطوراته منوطة بتطورات أذهان ولغات مخاطبي الوحي. ولا شك أن تحولات وتطورات هائلة طرأت على أذهان ولغات وحياة مخاطبي الوحي، ولا يمكن للمتكلم أن يتنكّر لكل هذه التغييرات، فيشطب على القضايا بدل إيجاد الحلول لها، كما لا يمكنه أن يصبح أداة بيد التطوّر، فيلغي أصالة الوحي من أجل مواكبة حركة التجديد. وإنما عليه الى جانب الحفاظ على أصالة الوحي تقديمه بصورة مفهومة لمخاطبيه المعاصرين. وهذه رسالة أعمق بكثير من استخدام الأدوات والأطر التقليدية للرد على الشبهات المستحدثة، وإنما تقتضي تأسيس منظومة كلامية حديثة.

تاسيس نظام كلامي اوسع من الارادة الفردية

○ يرى بعض الباحثين أن المفكر الفلاني هو مؤسس علم الكلام الجديد، بينما يرى آخرون أن القول بوجود مفكر معين مؤسس لهذا العلم هو قول يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام، ذلك أن حركة تجديد أي علم مخاض عسير، وولادة شاقة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، أو مقال، أو كتاب، وإنما هي مجموعة جهود فكرية وعملية جريئة، تنطلق في بيئة تتوفر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات المفاهيم الجديدة ونموها وتطورها.

من هم أبرز الاعلام في العصر الحديث الذين كان لهم إسهام متميّز في إرساء أسس علم الكلام الجديد؟

□ ما طرحناه في باب مفهوم التجديد في علم الكلام، يشير الى أن تأسيس نظام كلامي جديد عملية أوسع بكثير من المشاريع والإرادات الفردية، فالعلم ينمو بقضاياه، والقضايا الجديدة تظهر تدريجياً، ومع تزايدها وتنوعها يشعر المتكلم بالحاجة الى مناهج وأدوات ومباني جديدة، وتظهر للعيان أهمية إعادة بناء الفكر الديني، ويأخذ نزاع القراءات المختلفة مكانه في الحياة الفكرية، وتشيع مظاهر التكفير والاختبار والخطأ وتقييم فاعلية الآراء الكلامية و ... الخ، وعلى أرضية العمل الجماعي والتاريخي الطويل تتفتح الأنظمة الكلامية الأصلح وتزدهر.

وبالتالي لا يصح تسمية شخص بعينه مؤسساً للكلام الجديد. وقد كان المرحوم محمد إقبال سبّاقاً الى الحركة والتجديد في هذا النطاق، وبعد ذلك أكد الشهيد مرتضى مطهري بجهود استثنائية على ضرورة بناء منظومة كلامية جديدة، وبَذَلَ مساعي ذات أهمية في سبيل مد جسور الحوار مع مخاطبي الوحي المعاصرين. وعموما فإن الكلام الجديد في ايران شهد حركة ممكنة التعريف، واضحة المعالم.

اثر العلم الحديث في بناء الكلام الجديد

O شهد الغرب منذ أربعة قرون تحولات عميقة شملت جوانب الحياة العقلية ومناهج التفكير، فضلا عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية، وكان لتلك التحولات أثرها الكبير في انبثاق قراءات متنوعة للإلهيات المسيحية. وسرت التحولات الحياتية بالتدريج الى العالم الاسلامي في القرن التاسع عشر، فصاحبها ظهور الاتجاهات الجديدة في بناء المعارف الاسلامية.

ما هو أثر تعرّف المسلمين على العلوم الحديثة في تشكيل الاتجاهات الجديدة في علم الكلام؟

□ كان للتطورات الجذرية الشاملة التي شهدها الغرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تأثيرات عميقة في تكوين فهم جديد لدى الانسان عن نفسه، وعن الطبيعة والوجود من حوله، وبالتالي فقد دخلت تحولات مهمة على أذهان ولغات مخاطبي الوحي. ومع أن الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية للعالم الغربي هي التي تقف وراء هذه التحولات، لكن آثارها لا يمكن حصرها بحال من الأحوال في حدود العالم الغربي.

تفجرت في الغرب ثورتان عظيمتان: الثورة الصناعية، والثورة العلمية التقنية، وقد كان لهاتين الثورتين تأثيرهما البالغة في حياة الانسانية. والمسألة هي أن الدين أو الوحي حينما يعتبر نفسه رسالة تخاطب الناس ويتوقّع منهم الإجابة والايمان، فهو في الواقع يعطيهم الحق للسؤال منه: ماذا تقول؟ ولماذا تقول؟ هذه أسئلة تقدم المعارف الدينية الإجابة عنها من الوحي. والذي يطرح هذين السؤالين إزاء الوحي، إنما يفعل ذلك نتيجة تحولات تحصل في نظرته للأمور، فظاهر السؤال يبقى ثابتاً في جميع العصور، لكن مضمونه يختلف من عصر الى آخر. وحينما أسأل عمّا يريد أن يقوله لي الوحي، فإن سؤالي هذا يستند الى كم هائل من المفاهيم والقضايا الأساسية والمبادئ التصورية والتصديقية التي طرأ عليها التحول. فتصورات البشر في القرون الماضية عن «الأنا» و«مخاطبة الأنا» و«المخاطبة» و«عالم الوجود» و.... الخ، تختلف عن تصورات الإنسان المعاصر. وطبعاً بعض القضايا الناجمة عن التحولات المذكورة، ذات صلة وثيقة جداً بثقافة معينة، كأن تكون خاصة بالثقافة المسيحية، ولا يمكن سحبها على غيرها من الثقافات. لكن غالبية القضايا تنطبق

على جميع حالات ارتباط الانسان بالوحي.

هذه التحولات لا تعني استغناء الإنسان المعاصر عن الدين، أو خلو التعاليم الدينية من المعنى، بل تفيد ظهور حاجات جديدة ورسوخ معايير حديثة لاكتشاف معاني التعاليم الدينية، فيتعيّن على المتكلم في أقل التقادير أن يحدد موقفه إزاء الكثير من العلوم والنظريات الحديثة (على أن تكون مواقف أعمق من القبول أو الرفض الشامل) واتخاذ المواقف هذه يستلزم اقتحام فضاءات ذات مبانٍ وتصورات جديدة. على سبيل المثال يطرح بول واطسون نظرية «قومية المعرفة» فكيف يمكن أن يتشكّل موقف المتكلم من هذه النظرية؟ هل بالإمكان فهمها خارج فضاء «ما بعد الحداثة» المسبوق بتراعات القرنين الماضيين حول العقلانية؟ وحينما نواجه نظرية ثنائية النظام التحليلي عند الإنسان (النظام العقلاني والتجربي) التي قال بها ابشتاين، هل يتسنّى فهم آرائه من دون الرجوع الى فلسفة كانط ومشكلة العقلانية؟ وطبعاً فإن ابشتاين كبول واطسون عالم نفس، لكن نظرياتهما تركت اثراً عميقاً في عمليات فهم التعاليم الدينية وتفهيمها.

إن قافلة علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، جاءت حصيلة رؤية جديدة تماماً للدين، تنظر للدين لا باعتباره رسالة (سماويةً كانت أو غير سماوية) بل بصفته واقعاً لا مفر منه، وُلِدَ مع البشرية، وواكبها على طول الخط في مسيرالها الفردية والاجتماعية والتاريخية. ويمكن أن تكون لهذه الرؤية افرازات عديدة في علم الاديان بصورة عامة، وهذا ما لا يستطيع المتكلم إغفاله وعدم اتخاذ موقف واضح منه.

مناهج العلوم الانسانية والكلام الجديد

O من أهم الاعتراضات التي يسجلها مناهضو الاتجاهات

الكلامية الحديثة، أن هذه الاتجاهات تعتمد بشكل مباشر على فلسفة العلم في الغرب، وتعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية، وتأكيد تاريخية هذه المعرفة. كما تستعين بالهرمنيوطيقا والسيمياء وعلوم اللغة والدلالة الغربية لتفسير النصوص وتأويل مدلولاتها، وهي تنفتح على مختلف المناهج في العلوم الانسانية الغربية، مضافا الى اللاهوت الكنسي الحديث، من دون أن تتنبّه الى أن هذه المناهج والعلوم ولدت في نسق حضاري مختلف، لا يصح تعميمه خارج البيئة الأوربية.

هل تصح هذه الاعتراضات، لاسيما إذا ما لاحظنا بأن هناك بُعداً علمياً واقعياً عاماً في العلوم الانسانية الحديثة، لا يتأثر بالنسق والإطار الحضاري الخاص؟ كما أن العلماء المسلمين تعاملوا من قبل مع المعارف اليونانية ومعارف مدرسة الإسكندرية وفارس والهند القديمة، واستعانوا بها كأدوات منهجية في صياغة المعارف الاسلامية، وعلوم المعقول خاصة.

وكيف يتسنّى لنا بناء علم كلام يواكب المتطلبات العقيدية للمسلم المعاصر من دون الاستعانة بالمعطيات الجديدة للعلوم الانسانية؟

□ الواقع أن المتكلمين الجدد لم يتحركوا على نسق واحد، وإنما عملوا وفق ثلاثة مناحي:

١- البعض كان فيلسوفاً دينياً يحمل عنوان «الكلام الجديد»، فقد كانت «فلسفة الدين» الموضوع الحقيقي لبحوثهم.

٢- والبعض خاض في الإلهيات المسيحية الحديثة تحت مظلّة علم الكلام الجديد.

٣- الفريق الثالث حمل همَّ تأسيس كلام إسلامي جديد بمعناه الصحيح. وقد وجد هؤلاء أنفسهم في مواجهة مخاطبين من نمط آخر، ولم يروا الشطب على المسائل طريقاً صحيحاً لمعالجتها، فقرروا أن يخاطبوا معاصريهم بلغاتهم وعقلياتهم من دون المساس بأصالة الوحي، فالهوية الوسائطية لعلم الكلام تقتضي نقل تعاليم الوحي الى مخاطبيه بأدوات عصرية مناسبة. وعادةً ما تكون الأدوات المشار اليها من خارج الدين، ولا مفر عن استعمالها. أولم يستخدم المفسرون والمتكلمون الماضون الأدوات الدارجة في أزمنتهم؟ لقد كان هذا أهم نقد يوجهه الأخباريون وأهل الحديث لمستعملي تلك الأدوات، فلماذا لم يعتبر علماء السلف هذه النقود مانعاً من الاستعانة بأدوات من خارج الدين كانت متوفرة في عصورهم؟ لأنهم حملوا همَّ فاعلية الدين وتأثيره.

والمتكلم اليوم أيضاً إما أن يكون من حملة همّ فاعلية الدين وقدرته على التأثير في الحياة أو لا يكون، وهمّ الفاعلية والتأثير يضطره الى استعمال أدوات من صناعة إنسانية.

كان الناس في الماضي يستعملون أدوات معينة للسفر، وهم اليوم يستخدمون آلات أخرى لنفس الغرض، فلا تلك الأدوات كانت مقدسة ولا هذه الآلات. ومع علمنا أن أدوات اليوم سوف تترك مكانها قريباً لأدوات أكثر تطوراً منها لكننا نستخدمها.

وكذلك الحال بالنسبة لأدوات الفهم والتبيين وعرض الدين على الآخرين، فحينما تعتبر نفسك صاحب رسالة تعطي للمتلقي الحق في توظيف الوسائل

الشائعة عنده لفهم رسالتك ونقدها. ذلك أن الفهم عملية بشرية تستند الى أدوات بشرية هي دائما في طور التحول والتغيّر، فالعلوم تتحف الانسان بأدوات أدق لفهم النصوص والخطابات بصورة أعمق، ومنذ فجر التاريخ الانساني كانت هنالك أدوات تنقرض لصالح أدوات أفضل منها، وهذه حالة لا تختص بالكلام الجديد والكلام التقليدي.

والنتيجة هي أن استخدام علوم العصر لفهم الرسالة الدينية لا يعد ممارسةً مذمومةً بحد ذاتها، ولا هي مما يمكن اجتنابه من ناحية أخرى. المهم اجتناب المغالطات والأخطاء، والاحتراز من الوقوع في الأخطاء المنهجية. فمثلاً تقدّم فلسفة العلوم طرائق مفيدة ضمن نطاق البحث الديني، لكن حصر الاهتمام في هذه الطرائق والأساليب خطر يتزلق بالباحث الديني الى هاوية الاختزالية (Reduetionism).

عموماً لا يستطيع المتكلمون المعاصرون الاستغناء عن تجارب المتألهين المسيحيين الجدد، غير أن تحويل الوحي والايمان الاسلامي الى الصورة التي ترسمها المسيحية هو من أبرز مصاديق المساس بأصالة الوحي الإسلامي.

إن التوظيف المنطقي لنتائج العلوم المعاصرة مع حفظ أصالة الوحي، عملية صعبة. لكن التعامل المعقول مع المسألة الصعبة يتجلّى في السعي باتجاه حلها، وليس في إلغائها. ومن أساليب التقليل من المزالق المنهجية الاهتمام بدراسة «الفروع الوسيطة». فالكلام الجديد من أجل تشييد نظامه المعرفي لامفر أمامه من التسلّح بنتائج الفروع الوسيطة التي تلعب دوراً مهماً في الصيانة من خطر الوقوع في الإختزالية الناجمة عن اقتصار الباحث على علم معين.

ادوار الكلام الجديد في ايران

○ متى ظهرت الاتجاهات الجديدة في علم الكلام في ايران؟ وما هو دور كل من الحوزات العلمية والجامعات الحديثة في ذلك؟

□ يعود ظهور القضايا الكلامية الجديدة في ايران الى المواجهة الثقافية المُحرِجة بين ايران والعالم الغربي في زمن ثورة الدستور (المشروطة) بدايات القرن العشرين. وكانت إشكاليات من قبيل: الحداثة والتراث، العلم والدين، الحرية والدين، والمادية، من القضايا المهمة التي سادت الأجواء الثقافية الايرانية خلال عصر المشروطة.

وقد اجتاز الكلام الجديد في ايران منذ زمن المشروطة ولحد الآن ثلاث مراحل أساسية: المرحلة الاولى من عهد المشروطة وحتى انتصار الثورة الاسلامية. والمرحلة الثانية منذ الانتصار الاسلامي وحتى نهاية العقد الثاني من عمر الثورة. أما المرحلة الثالثة فتبدأ بعد العقد الثاني من الثورة الاسلامية. ولكل مرحلة بطبيعة الحال مميزاتها المعرفية، ويمكن التطرّق لدور كل من الحوزة والجامعة على أساس هذه المميزات:

المرحلة الأولى: كانت مرحلة طرح المسائل في صيغة شبهات جديدة تُشاع عادة من قبل المستنيرين غير المتديّنين. وكان علماء الحوزة كثيراً ما يتخذون مواقف متسرّعة للرد على هذه الشبهات. وقد ازدهرت النزاعات الكلامية آنذاك بفعل السجالات المتواصلة بين هاتين الفئتين، وساعد على هذا الازدهار توفر حرية التعبير والصحافة والنشر. وقد بادر الماركسيون من أمثال تقي آراني الى طرح نظريات جديدة وترجمة أعمال أجنبية، لكن الجامعات لم تُبدِ دوراً ملحوظاً، بينما نشطت الحوزة العلمية في قم للدفاع عن الفكر الديني.

وكان العلامة الطباطبائي من المفكرين النوادر الذين لم تقنعهم ردود الفعل

المتسرعة، بل جاهد لاكتشاف أسس وقواعد يمكن في ضوئها طرح حلول علمية للإشكاليات المختلفة. ومن بين تلامذة العلامة الطباطبائي كانت للشهيد مطهري مكانة متميّزة في تلك الحقبة من التفكير الكلامي في ايران، ويبدو أن الهيكلية الجديدة التي طرحها مطهري للابحاث الكلامية في كتابه «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» لم تحظ لحد الآن بالاهتمام المناسب، فالنظام الكلامي الذي يطرحه هناك يبدأ من الانسان والايمان، في حين نادراً ما تبدأ المنظومات الكلامية التقليدية من الانسان، فضلاً عن أن مسألة الايمان كانت تطرح كواحدة من تفريعات بحوث الثواب والعقاب الأخروي. طبعاً يقرر الشهيد مطهري لعلم الكلام هوية دفاعية ذرائعية، لكنه أعار اهتماماً بالغاً لفاعليته وتأثيره في العصر الحاضر. وقد حقق على هذا الصعيد توفيقاً كبيراً في التوفر على لغة مشتركة بينه وبين الجامعيين.

وكان للدكتور علي شريعتي نصيبه في المرحلة الأولى من الكلام الجديد من زاوية أخرى، فقد قدّم صورةً ايديولوجيةً عن الإسلام؛ لينافس بها الايديولوجيات المناهضة للدين مثل الماركسية، وأحرز نجاحاً هائلاً بين الشباب المتعلم في عرضه للايمان ذي الصبغة الايديولوجية العميقة.

لقد كان مطهري وشريعتي رمزين لنوعين من إحياء الفكر الديني، يختلفان عن إحياء محمد اقبال الذي شاع قبل ذلك في الأوساط الثقافية الايرانية. وأعتقد أن المرحلة الأولى من الكلام الجديد في ايران تنتهي بهذه القراءات الثلاث: إقبال، ومطهري، و شريعتي.

المرحلة الثانية: أعلن انتصار الثورة الاسلامية بدء المرحلة الثانية من التفكير الكلامي الجديد في ايران. وقد طُرح الاسلام في عهد الثورة طرحاً ايديولوجياً،

واستطاع الامام الخميني إحياء الفكر الديني والبلوغ به ساحل الانتصار. وأفرز انتصار الدين واستلامه مقاليد الحكم كماً هائلاً من القضايا الكلامية الجديدة، كالدين والتنمية، والدين والحكم، والحداثة والتراث، وحيوية الفقه ومواكبته للعصر،... الخ. وقد نشط المستنيرون الدينيون خلال هذه المرحلة وخلافاً للمرحلة التي سبقتها في طرح مسائل جديدة في علم الكلام. وأخذ الكلام الجديد مكانه كدرس مهم في الجامعات، ثم الحوزات العلمية، وتوفرت فرص عديدة للبحث في قضايا الكلام الجديد ضمن الدراسات التكميلية في الجامعات والحوزات. وعقدت الندوات والمؤتمرات المختلفة لطرح مسائل الكلام الجديد ومناقشتها.

وكان أعمق مشروع في المرحلة الثانية قد طرح من قبل الدكتور عبدالكريم سروش، فقدرته المذهلة على طرح القضايا الكلامية بطابع محلي وبلغة وثقافة ايرانية معاصرة، ومثابرته في مناقشة البحوث، عملت على انتشار مسائل من قبيل تحول المعرفة الدينية، وبسط التجربة النبوية، والتعددية، بين الجامعيين والحوزويين بسرعة كبيرة. ومن أجل هذا اكتسبت المباحث الكلامية الحديثة في المرحلة الثانية طابع « فلسفة الدين» في الغالب. والواقع أن بعض متكلمي هذه الحقبة لا يميلون الى التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين.

المفكر الآخر الذي ساهم خلال المرحلة الثانية في تكريس الكلام الجديد هو الشيخ محمد مجتهد شبستري، وهو ممن مايز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين، فطرح مباحث أساسية في الإلهيات الحديثة. وكانت من مناقشاته المحورية ماهية الايمان وعلاقته بالعقل والحرية.

لقد أثار هذان المفكران سجالات عديدة في الوسط العلمي، وانبرى علماء الحوزة الى دراسة ونقد آرائهما بإسهاب، فحول النظرية المركزية للدكتور سروش

فقط والموسومة «القبض والبسط النظري للشريعة» ظهر ما يقارب (٧٥) بحثاً وكتاباً باللغة الفارسية، ودفعت هذه النظرية، ونظرية «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» للشيخ مجتهد شبستري الكلام الجديد في مرحلته الثانية ليدخل شيئاً فشيئاً المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: بدأت المرحلة الثالثة من الكلام الجديد في ايران إثر التحولات الأخيرة في مطلع العقد الثالث من عمر الثورة الاسلامية. وكانت الاشكالية الأهم في هذه الحقبة هي إشكالية المنهج والمباني، وأهم مسألة فيها مسألة القراءات المتعددة للتعاليم الدينية التي أجّجت النزاع بين المفكرين المحدثين والتقليديين أضعافاً مضاعفة، الى درجة بلغت التكفير المتبادل!

إن قضية إعادة بناء الفكر الديني أو إحياء الفكر الديني هي بلاشك أهم قضية كلامية، لكن أطروحة القراءة الجديدة وإعادة بناء الفكر الديني فضح أكثر من السابق الفقر المنهجي في الكلام المعاصر لكل من المفكرين المحدثين والتقليديين على السواء.

تعدد القراءات

○ تموج الحياة الفكرية في ايران خاصة في العقد الأخير بسجالات واسعة حول القراءات الجديدة للدين، فهناك من يصطف الى جانب المنادين بمشروعية القراءة الجديدة، ويعتبرها ضرورة يتطلبها العصر؛ لأن تصاعد وتيرة التغيير الاجتماعي تقتضي تقديم فهم للدين يواكب الحياة، ويسوّغ هؤلاء دعواهم بأن كل المصلحين في العالم الاسلامي إنما عملوا على تقديم هذه القراءات، ويبدو ذلك بوضوح في مشروع الامام الخميني النهضوي. ما هي أهم ملامح

□ تنوّع قراءة الفكر الديني واقع تاريخي لا يمكن إنكاره، فتراع أهل الحديث والأخباريين مع المتكلمين والفلاسفة لم يكن سوى نزاع قراءات مختلفة، أو قل نزاع قراءات متخالفة. فكيف يا ترى يمكن إنكار الفروق العميقة بين الفهم الكلامي للدين عن الفهم الفلسفي له، وهذا الأخير عن الفهم العرفاني للدين؟

النقطة التي يمكن الاشارة اليها فيما يخص الطرح الجديد لمسألة القراءات المتعددة، هي أزمة المنهج والمباني، ومن الواضح أنه بدون المنهجية الصحيحة لا يمكن التعويل على العلم في حل المعضلات المختلفة. في المراحل الثلاث المذكورة لا نعثر على دراسة حول المنهجية إطلاقاً، فحتى الدكتور سروش الذي يعد من أصحاب الرأي في مناهج العلوم الاجتماعية وفلسفة العلم، لا نراه يتناول منهج البحث في القضايا الكلامية الجديدة إلاّ نادراً. الشهيد مطهري يطرح قضية حجاب المرأة على أساس العفاف، ويطرحها الدكتور سروش على أساسٍ من قدسية المرأة. لكننا حين نسأل عن منهج البحث والحكم في النظرية الأخيرة، لا أتصوّر أننا سنظفر إلاّ بمزيد من الغموض والحيرة.

إن أهم نقص في الفكر الكلامي المعاصر، هو نقص المنهجية، الأمر الذي انعكس سلباً على إمكانية الحوار والتفاهم بين طرفي التراع، وهذا ما أدى الى تحزيب الفكر، وفرح كل حزب بما لديهم. وهكذا فإن أبرز مهمة اليوم هي تقديم علم مناهج قويم في باب البحوث الدينية.

إن الكم الهائل من الأعمال الصادرة في إثبات أو دحض الآراء الجديدة في علم الكلام لا تتمتع بالحد الأدنى من المتانة المنطقية، ومردُّ ذلك الى الفقر المنهجي. في الوقت الحاضر لا يمكن عرض الفكر الديني أو الدفاع عنه، عبر مواقف متسرعة،

كما لا يمكن تذليل المعضلات الكلامية بالإرهاب والتكفير.

فاعلية الدرس الكلامي

O للدرس الكلامي في الحوزات العلمية ماض عريق، وقد شهد هذا الدرس تطورات هامة عبر العصور، غير أن أساليب البحث والتدريس في علم الكلام لم تزل تكتنفها عدة ثغرات. ما هو واقع الدرس الكلامي في الحوزة العلمية في قم؟ وما هي أهم الثغرات التي تُمنى فيها دراسة وتدريس علم الكلام؟ وما السبيل الى تجاوزها؟

□ أهم قضية حول الدرس الكلامي وآثاره تتمثل في السؤال عن فائدته (productivity)، إذ ينبغي تقييم المحافل والدروس والنتاجات الكلامية الموجودة من حيث فائدتها وتأثيرها، وتعيين فاعليتها. ومن الجلي أن التركيز على عدد محدود من النصوص المدرسية في القرون المختلفة، والاكتفاء بها، دليل على أن اساتذة الكلام غير مهمومين بفاعلية الدرس الكلامي. فالدروس الكلامية لن تتمتع بالفاعلية والتأثير إلاّ حينما تهتم بالمسائل الفكرية القائمة في أذهان المخاطبين والتفاهم معهم. وهذا ما لا يتحقق في البرامج الدراسية إلاّ إذا سبقته تحقيقات مستوعبة، وهي بدورها مشروطة بمنهج وأدوات خاصة. النقد العلمي يدلنا أن الدرس والنصوص الكلامية تعاني من العجز في تواصلها مع المخاطبين. والسبب في هذا العجز هو اضمحلال الإبداع في المؤلفات الكلامية خلال القرون الأخيرة.



الهرمنيوطيقا والتأويل

حوار مع:

الدكتور حسن حنفي



القرآن ثورة على الواقع الفاسد

○ كيف ومتى بدأت صلتكم بكتاب الله؟ وما هي بواعث اهتمامكم بالتفسير والدراسات القرآنية؟ وما هي ابرز آثاركم في هذا المضمار؟

□ بطبيعة الحال لا اتكلم عن الفترة التي كنتُ فيها صغيراً، فقد كنا نقرأ القرآن، في اسرة متدينة بطبيعتها، تعيش في حي من أحياء القاهرة، هو حي الازهر والحسين، وشارع المعز لدين الله، وباب النصر وباب الفتوح، وهو الحي الذي ولدتُ فيه. لكن القضية هو انني بدأتُ أعي القرآن الكريم من خلال أزمات مررتُ بها، أزمات حرية، واجتماعية، وسياسية، ازمة ١٩٥١ و١٩٥٢ قبل الثورة، وكان عمري في ذلك الوقت ستة عشر او سبعة عشر عاماً، فانا من مواليد ١٩٣٥، كنت ارى صراعاً سياسياً في البلاد بين ثلاثة تيارات سياسية، بين الوفد والشيوعيين والاخوان المسلمين، وكنتُ وطنياً اريد ان اعرف اين الحقيقة، فأقرأُ وأرى ممارسات حزب الوفد، واقرأ وأرى ممارسات الشيوعيين، وأقرأ وارى ممارسات الاخوان، وهنا بدأتُ بانفتاح أكثر على القرآن الكريم، من خلال ازمة سياسية هي أزمة ١٩٥١ و١٩٥٢، أي كنتُ اريد ان اعرف الطريقة التي تخلص البلاد من الاستعمار، وفلسطين من الصهيونية، فلعل القرآن الكريم قادر على ان يعطيني ما ابحث عنه.

فاذن اكتشفتُ القرآن الكريم عن طريق الازمة الوطنية والسياسية في مصر. الازمة الثانية ازمة ١٩٥٤، الصراع بين الاخوان والثورة، وكنتُ اشعر ان الشرعيتين تتصادمان، وكلاهما صحيح، كلنا نريد الثورة على الاستعمار والاقطاع والصهيونية والرأسمالية، ولكننا كلنا مسلمون نريد ان نأخذ من الاسلام نبراساً،

دفاعاً عن الهوية. وهناك ازمة ١٩٥٦، التي مررتُ بها أيضاً وهي أزمة اضطهاد، فقد كنت من أوائل الدفعة الاولى على مدى اربع سنوات في قسم الفلسفة، وكان رئيس القسم آنذاك يشعر باتجاهي الاسلامي، فاني كنت مرتبطاً بالاخوان المسلمين، وكان هو نصرانياً قبطياً، في لبنان جذوره، فسألني بعد التخرج: الى أين تريد ان تذهب؟ فقلت: أريد أن اصلح حال الامة، قال لي كيف، قلتُ: استمراراً في تراث الافغاني، فضمرها في نفسه، ورفض تعييني معيداً بالجامعة، فذهبت الى فرنسا، قارئاً للقرآن الكريم، وانا أشعر ان هناك فئة من الناس لا تريد خيراً للبلاد، ولا تريد نهضة، ولا تريد إعلاءً لاسم الاسلام.

ثم هناك أيضاً أزمة ١٩٥٦ و١٩٥٨، وهي ازمة فردية مررتُ بها، وهو انني ذهبتُ الى فرنسا مغامراً ليس لي منحة، وبعد تأميم قناة السويس، والعلاقات مقطوعة بينها وبين فرنسا، فكنتُ ادعو الله واقرأ القرآن الكريم حتى يفرج الكرب، ويحقق لي الحد الادنى للضمان المالي، من اجل استمرار الدراسة، وهذا ما تم بعد سنتين من النضال، من اجل الاستقرار المالي.

فانا كلما مررتُ بأزمة، اقرأ القرآن الكريم، فأجدُ فيه حديثاً من القلب الى القلب، أجد فيه وضوحاً، أجد فيه ثورة على الواقع الفاسد وعلى الظلم، والطغيان، والاستبداد، كل ما كنت أبحث عنه كانسان يعيش في فترة التحرر من الاستعمار، كنتُ اجده في القرآن الكريم ثم أقرأ التراث القديم باعتباري من المشتغلين بالفلسفة، فأجدُ نظرية العقول العشرة والعقل الاول والعقل الثاني والعقل الثالث والعقل الرابع، والصورة والمادة والمكان والزمان وخلق العالم والقدم والحدوث، فلا أجد شيئاً يخاطبني، لا أجد شيئاً استطيع به ان اساعد نفسي على التحرر من الاستعمار، فحدثت لدي أزمة، ما العلاقة بين الماضي والحاضر؟ ما العلاقة بين القديم والجديد؟ ما أصل هذا التراث الذي لا يخاطبني؟ كنتُ أقرأ المصلحين، الافغاني، ومحمد عبده، ومحمد اقبال، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر، فكانوا هؤلاء يخاطبونني، وكنت أقرأ الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن

رشد، فلا اجدُ شيئاً يخاطبني، ومن هنا بدأت أزمة التراث، ومن هنا بدأ مشروعي الكبير التراث والتجديد.

فاكتشفت القرآن باعتباره مصدراً لي، وأداة للتغيير الاجتماعي، ومن ثم عكفتُ على القرآن الكريم، لحل قضية صلتي بالتراث القديم، وصلتي بالعصر الحاضر، وكتبتُ «مناهج التفسير ومصالح الامة» التي تفضلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة بنشرها، وبما انني كنت مهموماً بقضايا الواقع، درست اسباب النزول، واهمية الواقع في اسباب النزول، وان كل آية وكل حكم له سبب نزول **(يسألونك عن الخمر)** **(يسألونك عن الأهلة)(ويسألونك عن الروح)**، ولا يجيب القرآن عن الروح حتى لا يبعد الناس **(قل الروح من امر ربي)**. وأيضاً الناسخ والمنسوخ، والزمان والتطور، والتشريع، فالمكان والزمان داخل القرآن الكريم، وأيضاً رأيت ضرورة اعادة بناء العلوم النقلية، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، التي صاغها القدماء على مستوى ثقافتهم، الثقافة تغيرت، ومستوى العلوم تغير، فالآن اعيد بناء علوم القرآن الكريم، اعتماداً على المعطيات الاساسية للعلوم الاجتماعية الحالية. واعتبر ان التجربة البشرية طبقاً لما وصلتُ اليه، هي اساس فهم القرآن الكريم، فالذي لا تحدث له تجربة فانه لن يستطيع التفسير، كما ذهب حكيم الاشراق السهروردي، ولذلك كانت الجبهة الثالثة في مشروع التراث والتجديد هي جبهة التفسير، جبهة كيف أفهم النص، فيما الجبهة الاولى، هي كيف اعيد بناء التراث القديم، أما الجبهة الثانية فهي ما هو موقفي من الغرب، والجبهة الثالثة نظرية التفسير، او تنظير مباشر للواقع، اريد ان أقرأ القرآن الكريم كما نزل، في عصر متغير متجدد، يؤثر فيه القرآن الكريم في جمالياته، فأنا فيلسوف وفنان أيضاً، انا فنان تؤثر فيَّ موسيقى القرآن، يؤثر فيَّ التصوير الفني، لذلك تأثرت جداً بسيد قطب (التصوير الفني في القرآن الكريم) (مشاهد القيامة في القرآن الكريم)، وفي (النقد الادبي أصوله ومناهجه)، فانا عندما أقرأ القرآن الكريم، وكأنني في حالة

وجدانية من جمالياته الفنية، والادبية، والقدرة على التأثير في النفس، من خلال الجرس، والايقاع، والصورة الفنية، لدرجة انه تسلبني أحياناً عقلي، وأوثر الخيال على العقل.

تفسير الظاهريات وظاهريات التفسير

○ هل هناك صلة بين أعمالكم الاولى «تفسير الظاهريات» و«ظاهريات التفسير» وتفسير القرآن الكريم ؟

□ اعمالي الاولى اسميها ثلاثي الشباب، التي كُتبت وانا في سن الثلاثين، تشمل ثلاثة اجزاء: الجزء الاول: محاولة لاعادة بناء علم أصول الفقه، اي التراث القديم، آخذاً أحد العلوم كنقطة تطبيع، لانني كنت اريد ان ابني منهاجاً عاماً للناس جميعاً، وأُحيي الاسلام في القلوب، باعتباره نمط حياة، الى آخر ما كنا نسمعه من الاخوان المسلمين في ذلك الوقت، ومن الافغاني، واقبال، وسيد قطب، والمصلحين الاجتماعيين، فسألني المستشرقون في ذلك الوقت: هذا كلام كبير تريد منهاجاً عاماً للناس جميعاً، للعقل، وللحياة، وللفرد وللجماعة وللناس وللتاريخ، وانت لا يزال عمرك عشرين سنة، هذا كلام كبير، لماذا لا تنتظر قليلا، وتبدأ بمحاولة بناء احد العلوم الاسلامية من جديد، فعلم اصول الفقه حاول نفس الشيء، أراد ان يعطي للناس منهاجاً فكرياً، لغوياً، استنباطياً استقرائياً، فلماذا لا تطور علم اصول الفقه وتبدأ من هنا، ابدا من سفح الجبل الى قمته، لكن لا تهبط على قمة الجبل، فقال لي ماسينيون: عليك بعلم اصول الفقه. ألم يقل الشيخ مصطفى عبد الرازق: ان علم اصول الفقه هو العلم الذي ابدع فيه المسلمون، وليس في الفلسفة ولا غيره. وهذا كلام صحيح، فان الشيخ مصطفى عبد الرازق رأى ان العلم الذي ابدع فيه المسلمون هو علم الاصول بشقيه، اصول الدين أي علم الكلام، واصول الفقه، لذلك قدم تلميذه علي سامي النشار رسالته الماجستير عن «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» ونقد المنطق الارسطي.

وبالتالي البداية كانت في البحث عن نظرية في التفسير، أجمع فيها بين القديم والجديد، وجدتُ ذلك في علم اصول الفقه، وكتبتُ مناهج التفسير، واظن ان الفيشات الاولى للرسالة كانت مجرد أخذ الآيات القرآنية والاحاديث النبوية، من أجل معرفة كيف تحولت هذه الاشياء الى مناهج في الاستنباط، ومناهج في تفسير اللغة، ومناهج في وضع الاحكام، وضع احكام التكليف، وأثر في الشاطبي كثيراً في الموافقات، في اصول الشريعة، وطبعاً المستصفى للغزالي كان بالنسبة لي، بالرغم من نقد الغزالي كمتكلم وكفيلسوف وصوفي، لكن المستصفى في اصول الفقه أحسن ما كتب الغزالي وربما آخر ما كتبه، وهو الذي شرحه ابن رشد، بالرغم من عداء ابن رشد للغزالي في تهافت التهافت. وأخذت نفس القضية في التراث الغربي، فأنا كنت منفتحاً على التراثين، التراث القديم والتراث الغربي، مثل معظم الحكماء المسلمين القدماء، فأخذت ظاهرة التفسير أيضاً، فكان علم الهرمنيوطيقا في ذلك الوقت علماً شائعاً، والظاهريات والفنمنولوجيا وهوسرل، كان في ذلك الوقت تراث العصر الحديث، فبدأت ادرس ظاهرة التفسير والهرمنيوطيقا في التراث الغربي، درست موضوعاً واحداً، فاقمت الرسالة الثانية عن تفسير الظاهريات، كيف آخذ الظاهريات وعلم الهرمنيوطيقا واعطيها تأويلاً جديداً، أقرؤه قراءة اسلامية، كانت محاولة لاسلمة الهرمنيوطيقا الغربية، بالرغم من نقدي لمحاولة اسلمة العلوم الحالية في الجامعة العالمية الاسلامية في ماليزيا، وانا من أوائل الناس الذين حاولنا مع الدكتور الفاروقي رحمه الله اسلمة العلوم، لكن لم يكن في ذهني اسلمة العلوم بمعنى أخذ العلوم الغربية وقراءتها قراءة اسلامية، وإلاّ لكنت كالنبات المتسلق الذي يعتمد على جهد الآخرين.

○ انت تقول: إن العلوم الغربية هي علوم بيئية محلية، نشات وترعرعت في سياق الحضارة الاوروبية، واصطبغت بالوضعية الغربية؟

□ نعم، انا لا اريد ان أُسلمها، بل اريد ان استفيد منها، وانقدها، واعرف الخلاف بينها وبين علم اصول الفقه باعتباره نموذجاً لعلم الهرمنيوطيقا، ثم تأتي ظاهريات التفسير يعني أخذ علم الظاهريات وتطبيقه على نشأة النص الديني في الغرب، وكنتُ في حيرة بين التوراة والانجيل، بين العهد القديم والعهد الجديد، فاخذت العهد الجديد، والاناجيل الاربعة، ومعرفة كيف تطورت، وكيف نشأت، وكيف تكونت. وفي عصر التقنين حتى القرن الرابع عندما قررت الكنيسة ان هناك أربعة اناجيل صحيحة وباقي الاناجيل، انجيل المصريين، وانجيل توما، وانجيل العبرانيين، وانجيل الفقراء، وانجيل الطفولة، وهذه الاناجيل محرفة، ومبيناً ان هناك امكانية لبحث التحريف والتبديل والزيادة والنقصان في الانجيل عن طريق مناهج النقد التاريخي والبحوث الحديثة في نقد النصوص، ومعرفة ما الذي قال السيد المسيح عليه السلام، وما الذي أضافه الحواريون، وما الذي أضافه آباء الكنيسة الأوائل، وما الذي أضافته الكنيسة، وما هو مقياس معرفة الانجيل الصحيح من الانجيل المزيف. فقد كان مقياس الكنيسة هو ان كل انجيل يقول بألوهية السيد المسيح يكون صحيحاً، وكل انجيل يقول ببشرية السيد المسيح يكون مزيفاً، وبالتالي اخذت الاناجيل التي اعتبرتها الكنيسة محرفة ومزيفة، مثل انجيل برنابا، فوجدت صورة المسيح فيها تطابق صورة السيد المسيح في القرآن الكريم، فاذن كان من اهتماماتي الاولى هو علم الهرمنيوطيقا، سواء الاسلامية او الغربية، ومحاولة ايجاد علم هرمنوطيقا شامل، كما اراد ابن سينا ان يفعل ذلك في الشعر، بعد

شرحه لكتاب الشعر العربي، اراد ان يقيم نظرية في الشعر المطلق، تجمع بين الشعر العربي والشعر اليوناني.

مفهوم الهرمنيوطيقا

❍ مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم، ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس.

وقد استعمل الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة علىهذا المعنى منذ سنة ١٦٥٤م، ولم يزل مستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي. غير ان مفهومه اتسع بالتدريج، فشمل دوائر اخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الانسانية والنقد الادبي وفلسفة الجمال والفولكلور. وباعتبار الدكتور حسن حنفي أحد أبرز المهتمين بقضية تفسير النصوص وتاويلها في البلاد العربية. نرجو أن يضيء لنا مفهوم الهرمنيوطيقا وعلاقتها بعلوم التفسير والتأويل؟

❑ هذا سؤال ضخم موسوعي يحتاج الى مجلدات ومجلدات، لأنه يتعلق بعلم من العلوم القديمة والحديثة في نفس الوقت، وهو علم التفسير، او علم التأويل، او علم الهرمنيوطيقا، كما عُرِب في الفكر الاسلامي المعاصر، وهذا له اجابات عديدة في كتب مستوفاة بمعلومات دقيقة وموسوعات يرجع اليها القارئ اذا شاء.

لكن نوجز ذلك فنقول: ان لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يوناني «بيري هرمنياس» وضعه أرسطو كجزء من اجزاء المنطق، ويعني به وكما ترجمه قدماء المناطقة «العبارة»، قضية العبارة، الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، اي كيف يمكن تفسير العبارة؟ والعبارة عند اللغويين هي القضية عند المناطقة، ثم تطور الامر عند اللغويين واصبح يسمى «ذانتربرتسيونك» اي قضية التفسير، وفي الحقيقة

ان اليونان هم اول من وضعوا قواعد التفسير، سواء ارسطو، فيما يتعلق بكيف يمكن فهم العبارة، او القضية، وتركيب الجملة، وانواع القضايا: حملية وشرطية، الى آخر ما يعرفه المناطقة، وأيضاً فيما قاله افلاطون، عندما جعل الاسطورة لا تقل اهمية عن العبارة، والرمز لا يقل اهمية عن البداهة العقلية في التفسير، وكذلك أيضاً سقراط، عندما بدأ يحلل معاني الالفاظ؛ ليعرف الى أي حد يستعملها السوفسطائيون بمعاني دقيقة او بمعاني غير دقيقة، ثم تطورت الامور في العصر الوسيط عند اوغسطين، وعند تاسيان، وعند اورجين، وفي العصر المبكر عند آباء الكنيسة، من اجل معرفة كيف يمكن فهم النص الديني، وكتب اوغسطين كتابه الرائع ((المعلم المسيحي او الفقيه المسيحي)) يضع قواعد لغوية من اجل تفسير النص الديني، وفي نفس الوقت تكلم اورچين وتاسيان عن كيفية الفهم، اما بالعودة الى التجربة الروحية، او بالاعتماد على العقل، لكن الذي استرعى انتباه القدماء، هو ان النص نفسه حوى تناقضاً في داخله. ووضع تاسيان كتاباً يسمى (ادياتاسورون)، وقد وضع الاناجيل كلها في أعمدة متقابلة، لمعرفة انواع الاختلاف والاتفاق فيما بينها. واستمر ذلك في العصر الوسيط المتقدم، عند ابيلار، عندما لاحظ تناقض اقوال الكنيسة.

كل ذلك اجتهادات القدماء، والصوفية حاولوا اعطاء مناهج روحية تقوم على التجارب الذاتية مثل القديس «ورامنطورة»، ومن ثم فكل المشاكل فيما يتعلق بعلوم التفسير، ان صحة النص التاريخي، التناقضات التي يشتمل عليها، المبادئ اللغوية، كيفية تفسيره، كل ذلك كان قبل العصور الحديثة.

ثم بعد ذلك جاء العصر الحديث من اجل وضع التجربة الانسانية في قلب مناهج التفسير، ورفض كل ما يتعلق بالسلطة في التفسير، سواء سلطة الكنيسة، او سلطة ارسطو، وبدأ الاجتهاد الانساني العام في مناهج التفسير، من اجل التحول من العصر القديم الى العصر الحديث، تحوّل من الكنسية الى العقل، واكتشفوا ان هذا النص في التوراة والانجيل، هو نص تاريخي، به كثير من التحريف، وبه كثير

من التناقض، فبدأوا بالرجوع الى الملابسات التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها عصر التدوين، فاكتشفوا ان كثيراً مما هو موجود في الكتب المقدسة انما هو من صنع البشر، ومن الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية، ومن ثم بدأ البُعد الانساني في فهم التفسير، واكتشاف ان النص ما هو إلاّ مجرد تدوين انساني عام، جعل المفسرين، كل منهم يحاول ان يفسر بالاعتماد على نفسه، فظهرت التفسيرات العقلية، والتفسيرات التاريخية، والتفسيرات الاجتماعية والسياسية، لكن لم تعد هنالك ثوابت للنص؛ لذلك انتهى كل شيء الى نوع من الشك والنسبية.

ولما ازدهرت العلوم الاجتماعية، خاصة علوم اللغة، بدأت التفسيرات تأخذ أيضاً نواحي لسانية، وفي العلوم الاجتماعية لم تعد قضية النص هي قضية النص الديني، ومعانيه الالهية، ومعانيه الانسانية، ولكن أيضاً النص الاجتماعي الى اي حد، النص الاجتماعي او السياسي او القانوني، يدون لحظة من لحظات التطور الاجتماعي، خاصة علوم الانثربولوجيا، ومن ثم انتقلت قضية التفسير الى قضية الفهم بوجه عام، وتحول النص من مجرد نص لغوي الى نص طبيعي اشاري، فكل شيء في الطبيعة نص، الظاهرة النفسية نص، الظاهرة الاجتماعية نص، العلامات نصوص، ومن ثم تحولت علوم التفسير الى علوم الدلالات، وعلوم السومنطيقيا، وعلوم السمنولوجيا الحديثة، لذلك ازدهرت هذه العلوم حالياً؛ لان القدماء في بدايات عصر النهضة كانوا يتصورون ان العقل قادر على فهم الطبيعة مباشرة، والآن اصبح النص عاملاً متوسطاً بين العقل والطبيعة، أنهي وأقول: ان أهم ما أعطته علوم التفسير في الغرب، هو اكتشاف التناقض داخل النصوص في التوراة والانجيل، وبالتالي لا بد من العودة الى التاريخ، وتاريخ التدوين، واكتشاف التعارض بين هذه النصوص بعضها مع بعض، كما قال القدماء عندنا التعارض والتراجيح، وقالوا ربما ان هذا التعارض ناتج عن ان هذا النص يعبر عن صراعات قوى سياسية واجتماعية، فكل قوة دونت نفسها من خلال النص.

واخيراً اكتشفوا ان هذا النص ربما في مضمونه كنظريات تتعارض مع النظريات العلمية في النصوص الدينية في التوراة، ان الارض هي المركز والشمس تدور حولها، فاكتشف علم الفلك الحديث بالعكس ان الشمس هى المركز والكواكب تدور حولها، وبالتالي بدأ الاعتزاز بالمعارف الطبيعية، التي على اساسها يقوم تفسير الكتب المقدسة، ومن هنا نشأت التفسيرات العلمية، كما انهم من خلال العلوم الاخلاقية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم القانونية، بدأوا يراجعون الكثير من قوانين الكنيسة، واحكام الحلال الحرام، التي دخل فيها نوع من التعارض، وبدأت التفسيرات الاخلاقية والتشريعية القانونية، تعتمد على طبيعة الانسان، وعلى حقوق الانسان.

على أية حال ان تاريخ التفسير في الغرب تاريخ مملوء بالشك وبالنسبية؛ لانهم لم يجدوا في النص الديني أي ثوابت، وبالتالي ردوها جميعاً الى ابداعات الانسان، في قدرته على تدوين النصوص، وإلقاء كل اهواء البشر، وكل الصراعات الاجتماعية والسياسية على النص الديني، فتقولوا على الله تعالى ما لم يقله.

المسار التاريخي للهرمنيوطيقا

○ ما هي أبرز المؤثرات والملابسات التاريخية التي اكتنفت انبثاق وتوجيه مسار الهرمنيوطيقا؟

□ ان النص الديني في الغرب لم يدون منذ ساعة الاعلان، على عكس القرآن الذي دون منذ ساعة الاعلان، كان هناك كتبة الوحي، وكان عندما يأتي الرسول الوحي يدونه مباشرة. اما الكتب القديمة، فان التوراة دونت اثناء الأسر البابلي أي من القرن الثامن قبل الميلاد، والنبي موسى عليه السلام عاش في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، اي انها لبثت حوالى خمسمائة سنة تراثاً شفاهياً لم يدون، وتعرف ان التاريخ الشفاهي بطبيعته روائي، وكل جيل يزيد من خياله، ومن مصالحه، ومن أهوائه على النص الديني، فتكون الرواية قصيرة جداً في البداية، وبعد حوالى خمسة

قرون، أي حوالى عشرة أجيال، تصبح هذه الرواية قصة كبيرة متشعبة، وقد درس الباحثون قوانين تطور الرواية الشفاهية وزيادة الخيال عليها، وربما في ادبنا الشعبي شيء من هذا، فلو ألقى طفل على طفل حجراً، بعد عدة أجيال ربما تتحول الى قصة عن حرب عالمية بين قوتين عظيمتين.

ان طبيعة النص الشفاهي في حالة الانجيل أخف، لان الاناجيل دونت، بعض النظريات بعد أربعين سنة بعد السيد المسيح، والبعض يقول بعد ستين، والبعض يقول بعد ثمانين، الى آخره. انجيل يوحنا والانجيل الرابع دون بعد مئة عام، طبعاً فيه فلسفات آسيا الوسطى والفلسفات الاشراقية والغنوصية، التي لم تكن معروفة في عصر السيد المسيح.

اذن هناك الرواية الشفاهية سبقت المدونات، مما نجم عنه تحريف كبير للنص المدون فيما بعد، وهذا هو الذي يقوله القرآن الكريم، في تصويره لقضايا التحريف والتغيير، قال تعالى: **(يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأُمّي إلهين)**، يعني ان الرواة رووا عنه ما لم يقله، كذلك فهموا أقواله (بالمعنى الحرفي وليس بالمعنى المجازي)، فانه عندما يقول السيد المسيح «أنا كلمة الله وانا روح منه» لا يعني ذلك التجسد، فحدث خطأ أيضاً في فهم المعاني الحرفية والمعاني المجازية، فما كان مجازاً تصوروه حرفياً، كما حدث تحريف في الشرائع والنصوص، **(ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ..)**، وبالتالي نشأت الرهبانية وظهر القديس انطونيوس في مصر في الصحراء الغربية.

فاذن ما يسميه القرآن بقضايا التحريف، هو في الحقيقة قضايا النقد التاريخي للكتب المقدسة، وهذا ما يعترف به الجميع. إن هذه النصوص بها جانب بشري، اجتماعي، سياسي، اكثر مما بها من وحي الله، ولكن الكل يقول على الاقل هنالك البذرة، مثلا دعوة المسيح الى المحبة،الى التواضع، الى المغفرة، الى المبادئ الاخلاقية

العامة، والتي يشير اليها القرآن الكريم أيضاً، كاحترام الوالدين وغيره، لكن الصياغات، والروايات، كل هذه الاشياء اضافات متأخرة.

هيمنة القرآن الكريم ومرجعيته

○ إذن ما يمكن تمييزه من نص الهي موحى به، ولم يتعرض للتشويه والتحريف في التراث التوراتي والتراث الانجيلي، يمكن الاستناد الى القرآن الكريم ككتاب مهيمن وككتاب الهي خاتم لاستجلاء النص الذي لم يتعرض للتحريف في الكتب المقدسة الماضية؟

□ ميزة القرآن الكريم انه نص مدون، وليس فيه فترة شفاهية على عكس الحديث، فان الحديث فيه فترة شفاهية، ميزة القرآن الكريم انه نص مدون مصون من التحريف، على عكس الحديث الذي ظل شفاهياً لفترة، لذلك ظهرت مشكلة الحديث الصحيح والموضوع الى آخر ما يعرفه علم الحديث، اما في القرآن المدون، فالقرآن وثيقة نستطيع ان نعتمد عليها لمعرفة ماذا أبلغ الوحي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تماماً، وهذا يعترف به الجميع.

طبعاً كثير من المستشرقين يقولون: إن الرسول تعلم ذلك من علاقته بالاحبار ومن أسفاره الى الشمال والجنوب، ومن البيئات النصرانية واليهودية التي كانت موجودة في نجران وفي يثرب القديمة. لكن هذا غير صحيح، لان الكثير من الروايات عن النصرانية الموجودة في المسيحية الشرقية، مثلا كلام السيد المسيح في المهد، موجودة في القرآن الكريم ولكنها غير موجودة في اناجيل الكنيسة، نعم هي موجودة في أناجيل أخرى تعتبرها الكنيسة أناجيل محرفة، كما ان الكثير من المعجزات الموجودة في الاناجيل الحالية، والتي هي من الاضافات، ليست موجودة في القرآن الكريم، فيمكن اعتبار القرآن الكريم باعتباره كتاباً صحيحاً، مصدراً، ومحكاً، ومعياراً، للتحقق من صدق الروايات في التوراة وفي الانجيل.

O ما هو واقع الهرمنيوطيقا في الغرب المعاصر ؟

□ في الغرب المعاصر الآن أصبحت الهرمنيوطيقا منذ شلاير ماخر ومنذ سبينوزا، يعني منذ القرن السابع عشر علماً من العلوم الدقيقة، يعني في رأي سبينوزا الذي كتب رسالة في «اللاهوت والسياسية»، يبيّن فيها التحريف في التوراة وفي الانجيل، ويقول كثيراً مما قاله ابن حزم سابقاً، وهو ان القديس بولس هو الذي انحرف بالمسيحية، وحوّلها من كلام في القيم والاخلاق الكريمة والدعوة الى تأليه لشخص السيد المسيح، والى اعتبار ان السيد المسيح هو المنقذ والمخلص والكلمة المتجسدة.. الخ.

في رأي ابن حزم ان بولس هو مؤسس المسيحية وليس السيد المسيح، وهذا هو رأي سبينوزا، وفي رأي سبينوزا أيضاً ان كتّاب الاناجيل هؤلاء لهم رسل. ان السيد المسيح عليه السلام هو الرسول، اما كتّاب الاناجيل فهم مجرد مؤرخين، أرخو سيرة للسيد المسيح استوعبت الكثير من تصوراتهم و أهوائهم، كل مؤرخ يريد ان يصوّر السيد المسيح كما يشاء.

ابتداء من القرن السابع عشر بدأوا يكتشفون كثيراً من التحريف الذي كان موجوداً، عند مقارنة أقوال السيد المسيح مع الروايات المدونة التي حاولوا العثور عليها، وكذلك الحال في التوراة، فان مشكلة التحريف أوضح بكثير. ثم استمر الأمر في القرن الثامن عشر عند لسنج، الذي أثبت أيضاً تحريف الاناجيل، ولكن بلغ النقد الذروة في القرن التاسع عشر، عندما بدأوا يفسرون الاناجيل، ويفسرون التوراة، باللجوء الى التجارب الحية، واللجوء الى الطبيعة البشرية، واللجوء الى القوانين العلمية، وبالاعتماد على المعرفة الانسانية، والطبيعة البشرية، من أجل ضبط النصوص الدينية.

اما في القرن العشرين فقد بدأت علوم التفسير تأخذ اتجاه العلوم الانسانية ومناهجها، كالانثربولوجيا وعلم الاجتماع، وعلم اللسانيات خاصة، وبدأوا يطبقون المناهج البنيوية، واللسانية، وعلوم الدلالات والاشارات، على الكتاب المقدس، بحيث لم يعد هناك فرق، بين الكتاب المقدس، بين النص الديني والنص اللغوي، والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، فهذه كلها نصوص تخضع لعلم واحد، هو علم تفسير النصوص.

الهرمنيوطيقا في عالمنا

❍ كيف انتقل علم الهرمنيوطيقا الى عالمنا، ومن هم أول النقلة لهذا العلم؟

❑ منذ اطلاعنا على الغرب، منذ القرن الماضي خاصة في مصر والشام، بدأت هذه العلوم تدخل عبر الترجمة، وظهر لدينا مفكرون يكررون الدعاوي الغربية، كالشك في النبوة، والشك في الوحي، والشك في النصوص الدينية، والقول بانها نصوص من صنع البشر كما قال الغربيون، ويطبقون عليها أيضاً مناهج التحليل النفسي والاجتماعي والسياسي وغيره أيضاً، فظهرت لدينا في الفكر الاسلامي الحديث منذ القرن الماضي أثر لرينان الذي كان من كبار المفكرين الفرنسيين وقتئذ، وهذا يظهر لدى فرح انطوان الذي ترجم الكثير من دراسات رينان عن السيد المسيح، فقد كتب رينان دراسة طويلة من عدة أجزاء عن مصادر المسيحية ومصادر اليهودية، ورينان ابرز شخصية في القرن التاسع عشر تثبت التحريف. ورينان مستشرق كتب عن ابن رشد والرشدية. وكتب رينان في مقدمة كتاب يسوع انه تَعلم النقد التاريخي من نقد المسلمين لعلم الحديث، فنحن الذين ساهمنا في تطوير علوم النقد الغربي، ان رينان تعلم نقد الاناجيل من نقد المسلمين لعلم الحديث، بينما يقول الغرب إنه هو الذي أبدع نقد النصوص واننا اخذنا النصوص ولم ننقدها؛ لاننا ليس لدينا عقلية علمية تاريخية، وهذا غير صحيح، لان رينان وهو

من كبار نقادهم تعلم النقد من علم الحديث، وعلم الرواية، وشروط الرواية، والفرق بين التواتر والاحاد، وغيره مما يبحث من علوم دراية الحديث...الخ. فهذه الدعوة أتت بلادنا على اكتاف النصارى في الشام، وعلى اكتاف العلمانيين في مصر طبعاً لم يجرؤوا ان يقولوا ذلك بصراحة على القرآن والحديث، لكن حدثت صدمة حضارية بنقل هذه العلوم، وبالتالي حدث رد فعل بالتشبث بالنصوص الدينية الاسلامية باثبات صحتها التاريخية، والعودة للنظر في علم الحديث خاصة، لأنه هو العلم الذي تأسس عند المسلمين لنقد النصوص. لكن على أية حال حدث لدينا اما ترويج لنظريات النقد الغربية الحديثة، أو دفاع عن القديم دون تطويره، والحقيقة ان لكل ثقافة علومها التأويلية التفسيرية، نحن لدينا علم الرومنطيقيا،لكن ليس بطريقة الغربيين، وهو الشك في صحة النصوص التاريخية، وبيان تناقضاتها، وبيان ان البشر هم الذين وضعوا هذه النصوص وليس الله.

مناهج النقد هي النواة الجنينية للهرمنيوطيقا

O هل يعني ذلك ان مناهج نقد النص عند المؤرخين والمحدثين هي بذور لعلم الهرمنيوطيقا في الحضارة الاسلامية؟

☐ المحدثون وضعوا قواعد وشروطاً للتواتر، وان شرطي التواتر الرئيسين هما ان يكون مروياً من مجموعة من الرواة وليس من راوى واحد، وان يكون الرواة مستقلين عن بعضهم البعض، حتى لا يحصل تواطؤ، وان تكون الرواية متجانسة متشابهة في الزمان، لا تظهر ثم تختفي، وتكون مختفية ثم تظهر، وان تتفق مع مجرى العادات وبداهات الحس والعقول؛ لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول إلاّ ما هو معقول، فطبقت هذه القواعد على علم الحديث كما ظهرت لدينا علوم تأويل، النص الديني خاصة القرآن الكريم كيف يفهم، بعد ان دون منذ ساعة الاعلان، فحدثت مناهج عديدة في التفسير، هل يفهم باعتباره حاملاً للعقائد؟ فظهرت التفسيرات العقائدية، تفسيرات المتكلمين، التي تبرز التوحيد الذاتي،

والصفاتي والافعالي، والنبوة، والمعاد، والايمان والعمل، والامامة، الى آخر ما نعرف من علم الكلام.

ثم ظهرت تفسيرات الفلاسفة، فانه في القرن الثاني بدأت الترجمة، وظهرت ثقافة جديدة وافدة من الغرب، خاصة من اليونان، ولدينا ثقافة المتكلمين في الداخل، فجاء الفيلسوف الذي جمع بين الثقافتين، وأعطى تفسيراً في علوم الحكمة، كتفسير ابن سينا لسورتي المعوذتين، وتكلم عن واجب الوجود، والعلة الاولى، والمحرك الاول، مستعملاً لغة اليونان، لغة الفلاسفة، ليس من أجل تأسيس التوحيد، ولكن تطوير التوحيد الى تصور عام وأشمل يشمل الكون والتاريخ، اي ما سُمي علوم الحكمة، فالحكمة هي تنبع من علم الكلام بالاضافة الى علوم اليونان.

ثم نشأ تفسير فقهي اصولي، وظيفته استنباط الأحكام الشرعية القرآنية، فأهم شيء في القرآن هو الأحكام، حتى ان تفسير القرطبي المشهور هو الجامع لأحكام القرآن.

ثم ظهرت تفسيرات تاريخية كالطبري وغيره تجمع بين التاريخ والروايات واللغة في تفسير القرآن الكريم.

لكن جاء المتصوفة فقالوا: ليس المعنى الموجود في النص موجوداً في اللغة، أو في التاريخ، أو في العقيدة، او في الحكمة، ولكنه موجود في القلب البشري، أي في التجربة البشرية، لذلك سموا علومهم علوم الذوق، وبالتالي لا يستطيع الانسان ان يفسر الكتاب إلاّ اذا شعر بشيء ما، إلاّ اذا قذف الله تعالى نوراً في قلبه، إلاّ اذا بدأ من خارج النص، وبالتالي النص ما هو إلاّ مرآة تعكس العلوم اللدنية، العلوم الروحية، العلوم الذوقية. ومن ثم فالتأويل لدينا ينشأ حول النص بأبعاده المختلفة، اللغوية، والفقهية، والكلامية، والفلسفية، والتاريخية..الخ، ولكن لا أحد يشكك في الصحة التاريخية للنص، واذا كان القرآن نزل على سبعة أحرف، ان له سبعة أعماق، والثقافات مختلفة بين البشر وبين المتعلمين، فيمكن تفسير القرآن الكريم على أعماق مختلفة، وهذا ما قاله المفسرون الشيعة: ان هناك باطناً وان هناك

ظاهراً، وفي بعض الروايات ان للقرآن سبع بطون، وان هناك الخاصة وهناك العامة وهناك المتعلم، وبالتالي يأخذ القرآن دلالات متعددة بتعدد الثقافات.

الهرمنيوطيقا في جامعاتنا

❍ ما هو واقع الهرمنيوطيقا في الاكاديميات العلمية والجامعات والدراسات الانسانية والنقد الادبي في العالم العربي اليوم؟

❑ علوم التفسير ما زالت في اطار اقسام اللغة العربية، وما زالت في اطار جامعات الدولة، وفي الأزهر ما زالت في اطار كليات اصول الدين. لكن في اقسام الفلسفة لازالت علوم التفسير يُنظر اليها على أنها علوم فلسفية صرفة، علوم غربية، تشكك في صحة النصوص، توغل في التأويلات العقلية والباطنية. لكن لا أحد يحاول الجمع بين الثقافتين إلاّ أقل القليل، أي يتعلم علوم التأويل في الغرب، ويعرف ثقافته وتراثه، ويحاول ان يطور علومه القديمة، بالاستفادة في نفس الوقت من العلوم الحديثة. على اية حال، ان اهمية هذا العلم هو انه يحاول قدر الامكان ان يقلل من احتكار التفسير، نحن نعاني من ان كل مفسر يعتبر ان ما يقوله هو الحقيقة، وكأن المفسر وضع نفسه موضع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكأنه يعرف ماذا قال، وماذا بلغ الله لجبريل، وجبريل لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومحمد للناس، ولا يقول ان هذا رأيي، فعلوم التفسير تساعد على تعدد الآراء، وعدم استبعاد بعضها للبعض، وتكامل التفسيرات اللغوية، والتاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والنفسية، حتى يمكن ان يجتهد كل انسان مادام يستوفي شروط التفسير، اي المعرفة بقواعد اللغة العربية، والمعرفة باسباب النزول، والمعرفة بالناسخ والمنسوخ، والمعرفة بحاجات المسلمين..الخ. حتى الآن علم التفسير يظن انه من العلوم المقدسة فما قاله القرطبي، والزمخشري، وما قاله هؤلاء الناس من كبار المفسرين، الذين يعتمد عليهم هو الكلمة الفصل، مع ان اولئك لهم حدودهم

الثقافية ولهم ظروفهم التاريخية، ولهم اوضاع العلوم الاجتماعية في عصرهم، اذن يتلخص مما سبق ان أهمية هذه العلوم، هي انها تفتح المجال للاجتهادات ولتعدد الآراء.

من الواقع الى النص

> ○ **يقال في الهرمنيوطيقا: ان قراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتاويله، وان هذه القراءة ليست مجرد شرح او تفسير او تاويل للمقروء، بل هي اعادة بناء له، طبقا لتصور القارئ فردا او جماعة. على ضوء هذا التحليل تغدو عملية تفسير النصوص عملية مخاتلة، لا تنتهي عند معنى الا وتبدأ بمغادرته الى معنى آخر جديد، وسينجم عن ذلك التباس مدلول الحقيقة، وبالتالي عجز النص في الدلالة على معناه. كيف يتسنى لنا ضبط عملية التفسير لكي لا تنزلق في تلك المتاهات؟**

□ القضية في علوم التفسير هي الآتي: هل المعنى الثابت في النص اللغوي، ومهمة المفسر استنباط المعنى من داخل النص، وكأن النص وعاء وهناك مضمون له، وظيفة المفسر كشف الغطاء او فتح الصنبور، من اجل أخذ المعنى من النص؟ هذا احد التصورات، ومن ثم عن طريق مباحث الالفاظ، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المطلق والمقيد، الى آخر ما قاله علماء الاصول نستطيع ان نستنبط المعنى من داخل النص، هذا رأي وهذه مدرسة.

هناك رأي آخر يقول: ان المعنى لا يوجد في النص، المعنى خارج النص، المعنى يشعر به الانسان في قلبه، في نفسه، يلاحظه الانسان في الطبيعة، وفي المجتمع، وان النص ما هو إلاّ تدوين لهذه الحقائق، الموجودة في العالم، وفي الطبيعة، وفي النفس **(وفي الارض آيات للموقنين)** **(وفي انفسكم أفلا تبصرون)** ان في الارض، في العالم في الطبيعة، في الكون، هناك آيات في النفس، هناك دلالات، وان النص ما

هو إلاّ مصور ومدون لهذا الشيء الموجود في الخارج، وبالتالي الذي يريد ان يفسره، عليهان يبدأ بالعالم الخارجي، بالتجربة الذاتية، حتى يستطيع ان يفهم النص، لان فاقد الشيء لا يعطيه، اذا كنت لا تشعر بالمعنى فكيف تستنبطه، اذا كنت لا ترى الحقائق في الطبيعة فكيف تستنبطها من اللغة، وبالتالي ربما تقابل المنهجان، المنهج الاستنباطي، ونصطلح ونقول المنهج الاستقرائي، هذا هو المفسر القادر على ان يأخذ النص ويعتبره ارشاداً، توجه نحو الطبيعة، مجرد البداية، مجرد الشعلة، حتى يتوجه الانسان الى مظان المعنى.

اصطلح على تسميته الاصوليون المناط، تحقيق المناط تخريج المناط، تنقيح المناط، المناط خارج النص، ومهمة المفسر هو تخريجه من النص، ثم تنقيحه في العالم، واستخراجه من العالم، حتى ينشأ هذا التقابل، وهذا كلام الصوفية، وكلام اخوان الصفا، والتقابل بين العالم الاصغر والعالم الاكبر، وبالتالي المعنى مدون في النص، لكن لا نستطيع ان نستنبطه من النص، لان اللغة خداعة، اللغة نسيء تفسيرها، نسيء تطبيقها، نسيء تفسير مبادئها نختلف في الحقيقة والمجاز، اما المعنى الذي نأخذه من الطبيعة الخارجية، ومن النفس البشرية، اي الحقيقة، هي التي تستطيع ان تضيء لنا النص، فهناك نوع من الحركة المتبادلة بين النص والواقع، بين النفس والطبيعة، فنأخذ من النص البداية، ولكن البداية ليست كل شيء، ولكن النهاية آخذها من الطبيعة، آخذها من النفس، ومن ثم يكون المفسر في جدل وحركة بين البداية والنهاية، بين المقدمة والنتائج، بين اللفظ وبين الشيء، وان المعنى يأتي من مصدرين من داخل النص ومن خارج النص.

كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة

○ اذن في ضوء هذا البيان تغدو اللغة عاجزة عن التوصيل وتتلاشى قيمة دلالاتها أساسا.

❑ هذا ما قاله الصوفيون، قالوا: ان اللغة عاجزة عن التوصيل، وكما قال النفري: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، لذلك استعمل الصوفية لغة خاصة بهم، لغة الاسرار، ولا يجوز لغيرهم تأويلها، لكن انا في رأيي هذا ربما فيه مغالاة، لاعطاء الأولوية للمعنى خارج اللغة، في النفس البشرية، في آيات الله في الكون، على حساب النص، لان النص في النهاية نص مدون، وبه منطق للغة، حاول الاصوليون استخراجها، وبالتالي فازاحة النص، واعتباره مجرد اشارة، مجرد رمز، يوقعنا في اختلاف عظيم، يوقعنا في نسبية التجربة البشرية، لم يعد هناك ثابت يضمن تطابق التجارب البشرية بين المفسرين، فالنص هو المصباح الذي يضيء ما هو خارجه، والحقائق في الكون، وفي الطبيعة، وفي البشر، بدون هذا المصباح، قد لا تستطيع ان ترى الاشياء في الكون، وفي الطبيعة، إلاّ اذا كان لديك نور خاص، ومن ثم فالصوفية يغالون في التفسير الاشاري، الرمزي، الدلالي، الصوفي للنصوص، وربما اللغويون أيضاً يغالون في جعل المعاني خارج النص، وكأن المعاني لا تحقق لها في الاعيان؛ لذلك فرق الصوفية بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين، علم اليقين هذا في النصوص، لكن حق اليقين هذا في الذهن عند الفيلسوف، ولكن عين اليقين هذا في العالم، ومتحقق في الوجود وبالتالي هو كيف يمكن للمفسر ان يحاول؟ طالما لديه امكانيات للمعرفة، النص امكانيات ومصدر للمعرفة، والعالم الخارجي مصدر للمعرفة والذهن والطبيعة البشرية والنفس الانسانية مصدر للمعرفة، المفسر هو الذي لديه امكانيات المعرفة.

التفسير التطبيقي

❍ بقطع النظر عن العالم الخارجي، هل النص عاجز عن الاشارة الى حقيقة معينة، يعني لو تعاملنا مع النص بقطع النظر عن الواقع وعن العالم الخارجي، فهل تشير اللغة الى معاني

محددة، باعتبار اللغة هي مجموعة دوال ذات علاقة وظيفية عضوية بمداليل ومفاهيم معينة؟

❑ هذا يتوقف على وظيفة المفسر، فهل هو كالفنان، كالموسيقي كالاديب، يصدر لحناً، يقرض شعراً لمتعة الناس، ام ان المفسر هو انسان يحاول ان يعطي تفسيراً جديداً في عصره لاسئلة يتساءلها الناس، وهو يستطيع الاجابة عنها اعتماداً على المصادر الاولى في النصوص الدينية، وبالتالي فالمفسر ليس منعزلاً عن العالم، وليس منقطعاً عنه، بل هو في صلبه، وفي عصره، ويحاول ايجاد اجابات لهذه الاسئلة في عصره، مستوحياً ومقيساً على المصادر والأدلة الاولى، فليس المفسر خارجاً عن العالم، بل هو في داخل العالم، وهو له رسالة يتكلم لبشر ولا يتكلم لنفسه، والاجابة عن اي اسئلة في الواقع الاجتماعي، فالمفسر لذلك احياناً بعض الدعاة، مثل محمد متولي الشعراوي، وميزته انه يأخذ من واقع الناس، من حياتهم، من الحارات من المشاكل الاجتماعية، ويلقي ذلك على القرآن الكريم، ويصور القرآن الكريم هذه الحاجات، فيلهب خيال الناس، ويجد ان القرآن يتكلم له، وهذا ما يمكن ان نعبر عنه بالتفسير التطبيقي، او اكتشافات المصاديق المتعددة والمتنوعة للنص على امتداد الزمان؟ اما انا لو كنت فيلسوفاً اشراقياً وافسر القرآن الكريم عن طريق الفيض العقلي او العقل ونقول: كما يحدث احياناً في التفسيرات الاشراقية، رؤية صوفية، جمالية، اشراقية، فنية، أدبية، ترضيني كفنان، لكن قد لا تفي باغراض التفسير، وهي اعطاء رؤية للناس من خلال النص، ومن ثم الذاتية والموضوعية قضية رئيسية في التفسير، عرضها الاوروبيون. التفسير الذاتي هو هذا التفسير الاشراقي الذي يعتمد على رؤية خاصة، اما التفسير الموضوعي والذي يحيل الى العالم الخارجي، يحيل الى الطبيعة فيجد ان العالم متغير، والمجتمع متغير، والمصالح متجددة، الى أي حد يستطيع المفسر اعتماداً على كليات الشريعة، مقاصد الشريعة، ان يعطينا تفسيراً تطبيقياً لكل عصر، فالحقائق هي اجتماع الثوابت والمتغيرات، الثوابت حاول النص تصويرها، والمتغيرات التي يلقيها العالم.

○ بالرغم من تشدد الهرمنيوطيقا على ذاتية النص قراءة، فانها تقول ببعض الضمانات لقراءة موضوعية للنص تتجاوز الذاتية، وربما يقترب ذلك من معنى المحكمات في علوم التفسير، اي المعاني الثابتة، وبتعبير آخر ان الهرمنيوطيقا تعتقد بمعنى عام وشامل وثابت للنص، مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل انسان، ويوجد في كل حضارة، ويتجاوز ارجاع النص لملابساته التاريخية. وهذا ما يسمى بـ ((الجانب الشمولي للهرمنيوطيقا))، أو ((القيمة الشاملة)) أو ((المعيارية في التفسير))، ما هي محددات المعاني الثابتة، وكيف يمكن تشخيصها وتمييزها عن المعاني المتغيرة؟

❑ هذه قضية رئيسية في الهرمنيوطيقا، وفي الفلسفة أيضاً قضية هامة، وهي الصلة بين الثوابت والمتغيرات، بين الحقائق الكلية والحقائق الجزئية، بين المبادئ العامة وتطبيقاتها، وهذا يظهر في المناهج، مثلاً المنهج البنيوي يحاول ان يعرض في النص ما هي ثوابته البنيوية الداخلية، التصورات الرئيسية فيه، بصرف النظر عن التغيرات التاريخية، لذلك يظهر البنيويون بين السنكرونيك والدياكرونيك. السنكرونيك هذا الثابت داخل النص الذي لا يتغير، اما الدياكرونيك فهو تجليات هذه الثوابت عبر الزمان والتاريخ، ومن مجتمع الى مجتمع، فهذه قضية رئيسية.

وطبعاً هذه القضية عرفها علماء الاصول في مباحث الالفاظ لهذه الثنائيات في اللغة، الحقيقة هي الثابتة والمجاز هو الذي يتغير طبقاً للامزاج الادبية، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، وعرفها علماء المنطق أيضاً في القضايا الكلية والقضايا الجزئية، فهي قضية رئيسية: قضية الثوابت والمتغيرات، لكن السؤال الآن أين الثوابت، داخل النص ام خارج النص ؟ داخل النص

الثوابت، تختلف في فهم النص، بين متكلمين وفلاسفة وصوفية وفقهاء، بين أشاعرة ومعتزلة، بين خارجية وزيدية، والكل يتصور ان الثابت هو ما يقوله انه ثابت، مع ان فهمه الخاص وهو أقرب الى المتغير.

هل يمكن ان تكون الثوابت هي ما سميت مقاصد الشريعة؟ مقاصد الشريعة دائمة ثابتة لا تتغير، هي الضروريات، الدين، الحياة، العرض، المال، الحقائق العامة، والعرض ليس بالمعنى الفردي، لكن كرامة الاوطان، وكرامة الامم، والمال ليس بمعنى المال الخاص الذي في الجيب، ولكن ثروات الامم. هذه مقاصد الشريعة الكلية التي سميت في الغرب بطريقة او باخرى حقوق الانسان العامة، المواثيق الدولية، التي تجمع بين الخاص والعام، يعني ما تواطأ عليه البشر منذ آدم عليه السلام حتى هذا العصر، ما يتعلق باحترام الحياة وتجليات الحياة في العقل، والكرامة والرفاهية، الضروريات الخمس طبعاً الفقهاء يفرقون بين الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، لكن هي الضروريات الخمسة الرئيسية، هذه هي الثوابت لو قلنا في العقائد، فالثوابت في العقيدة كما قال علماء الكلام سموها العقليات، يفرقون بين العقلية والسمعية، أحياناً يقولون الالهيات والنبوات، العقليات هي التي فيها خطأ وصواب، ان هناك مبدأ واحداً يتساوى أمامه البشر جميعاً، هناك معيار، هناك قوة، نسميها الله، نسميها واجب الوجود هي التي تحمي البشر من الشك، والنسبية، والعدمية، واللاأدرية، لذلك نجد عند علماء الكلام في اول كل كتاب، نقد الشك، ونقد النسبية، ونقد انكار المعارف السوفسطائية، كل ذلك يحميه التوحيد.

فالتوحيد حقيقة ثابتة، وتجليات هذا التوحيد في الفرد وفي المجتمع، ان الفرد انسان عاقل، وإلا لما كان مسؤولاً، وحراً في افعاله، والا لما كان هناك حساب وعقاب، وان الله موجود، وان الانسان عاقل، وحر ومسؤول.

هذا هو صلب العقيدة الثابت، وهذا ما اتفق عليه العقلاء كما يقال بتعبير القدماء. وجعلوا اشياء اخرى سمعياً، وعرفناها عن طريق السمع، مثل النبوة، والامامة، والمعاد والموت، والايمان والعمل.

برأي علماء الكلام السنة ان هذه الموضوعات الاربعة السمعيات، يقينها في السمع، المعاد، ما يحدث بعد الموت، هذا قياس الغائب على الشاهد، الايمان والعمل، نحن لم نشق قلوب الناس لكي نعرف المؤمن من الكافر، من المنافق ومن العاصي، والامامة في رأي الشيعة هي قضية مبدأية، قضية أصولية «من لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية»، لكنها عند رأي أهل السنة انها قضية مصلحية تتغير، لكن هناك ثوابت فيها، ولكن في الفقه وليست في العقيدة، فالامامة عقد وبيعة واختيار، هذا في ثوابت الفقه، وليس في ثوابت العقائد.

اذن في العقائد هناك أيضاً ثوابت، أهمها الايمان بالتوحيد، وتجليات التوحيد في الفرد والمجتمع، في الفقه هناك ثوابت، وهي كما أقول مقاصد الشريعة فمثلاً الحدود والكفارات، لا يوجد حد إلاّ وهو أداة لغاية، حد شارب الخمر من اجل الحفاظ على العقل، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، حد الزنا من اجل الحفاظ على الانساب والكرامات والاعراض، وهو مقصد من مقاصد الشريعة، حد السرقة، هو اداة من اجل الحفاظ على الثروات، الى آخره، فالحدود هي ادوات وآليات من اجل تحقيق مقاصد الشريعة، وبالتالي هناك ثوابت ومتغيرات بطبيعة الحال، ومهمة المفسر هي الاعتماد على الثوابت، من أجل قياس المتغيرات عليها في كل عصر، ومقاصد الشريعة هي الثابت، وهي أقرب الى حقوق الانسان، العامة وحقوق الشعوب أيضاً، وهي اشياء موجودة في طبيعة البشر، الله خلق لنا طبيعة وجبلة وصبغة (**صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة**)، وفطرة، وهي الثوابت، وان النص ما هو إلاّ مجرد اضاءة لهذه الثوابت تستطيع ان تميزها من المتغيرات، وهذا هو معنى تدوين النص الالهي، الذي يقول لك اياك ان تظن ان هذه الثوابت هي المتغيرات، (**ولكم في القصاص حياة**) والغرض من القصاص هو الحفاظ على الحياة، والحياة هي المقصد الاول من مقاصد الشريعة.

معرفة القرآن من خلال التجربة والنور الداخلي

○ هل يمكن الاستناد الى التجربة والخبرة الانسانية المشتركة للمشتغلين بموضوع النصوص أيا كان نوعها وتوظيف أدواتها في تفسير النص القرآني؟

وما هي الاسس والمعايير التي نتوكا عليها لتمحيص وغربلة تلك الادوات واصطفاء ما ينسجم مع طبيعة النص القرآني منها، باعتباره وحيا مقدسا مصونا من التحريف؟

□ يبدو اننا مازلنا نخشى من كلمة الذاتية، ونتصور ان الذاتية هي أقرب الى المتغيرات، التي تغامر وتخاطر وتقامر بالموضوعية التي هي اقرب الى الثوابت، في حين ان محمد اقبال شاعرنا وفيلسوفنا، جعل من الذاتية (خودى) جوهر الانسان، وجوهر الحياة، بل ان الله هو (خدا)، والله هو الذات، الذاتية الكبرى، حقيقة الكون والانسان هو ذاتية أيضاً، فالذاتية جوهر الحياة، كما يقول محمد اقبال بها تتخلق المقاصد والآمال، والفيلسوف الالماني فشته وشلنج وكل الفلسفة الالمانية، اعجب محمد اقبال بالذاتية لديهم.

الصوفية أيضاً لم يخشوا من الذاتية، ومعرفة القرآن الكريم بالذاتية، بالتجربة، بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب، القرآن بدون تجربة، بدون هبة، بدون نور داخلي، يكون نصاً غامضاً لا تستطيع قواميس اللغة ان تضيئه، وهذا ما قاله حكيم الاشراق السهروردي، ماذا تعني حكمة الاشراق؟ يحدث الاشراق اولاً، ثم بعد ذلك تأتي الحكمة، ويأتي الوعي، ويأتي التنظير، لذلك الحكيم المتأله، المتوغل في الحكمة، والمتوغل في التأله، هو القادر على التفسير الى آخر ما قاله شيخ الاشراق.

كذلك الفقهاء ماذا تعني المصلحة والمصالح العامة؟ ماذا تعني عموم البلوى؟ ان هناك بلوى، مجاعة تحدث في كل بيت، وهنا يبدأ المفسر، المصالح العامة، ايجاد لكل

انسان حقوقه في بيت المال، في التعليم، في الصحة، في الكسب، وبالتالي فالمصلحة هي تجربة اجتماعية عامة.

وكذلك الفلاسفة والحكماء، فالحكمة هي البحث عنها حقيقة، ومن ثم انا لا اخشى من البحث عن الذات، وانا تعلمت كثيراً من التجارب التي مررت بها، والتجارب التي مرت بها الأمة من هزائم وانتصارات، فالتجربة هي الاساس، وأظن الذي يقرأ القرآن الكريم وتاريخ الانبياء تحصل له تجربة فعيسى عليه السلام له تجربة مع قومه، والرسول عليه الصلاة والسلام له تجربة مع قومه، ونوح عليه السلام له تجربة، وآدم عليه السلام له تجربة، القرآن الكريم هو تصوير، وتنظير، وبيان لمجموعة من التجارب الفردية، والاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والانسانية، من اجل البحث عن دلالاتها.

ليتنا نستطيع ان نرد للذاتية اعتبارها، وان لا نتصور ان الموضوعية هي القواميس والمعاجم والالفاظ والثوابت، فهذه صورية. يقول ابن عربي: عن قلبي عن ربي انه قال، ويقول للمحدثين: تأخذون علومكم من ميت عن ميت وأنا آخذ علومي من الحي الذي لا يموت، اعتزازاً بأن الرواية واللغة قد تقتل التجربة، في حين اذا مارس الانسان التجربة بطريقة الصوفية يستطيع ان يعرف المعاني التي صورها القرآن في الآيات الكريمة.

التفسير الاجتماعي

○ تنوعت مناهج التفسير في تراثنا، واشتهر منها: التفسير الاثري، والتفسير الفقهي والتفسير الفلسفي، والتفسير الكلامي، والتفسير الاشاري، ما مدى امكانية استدعاء هذه المناهج، والاستناد الى مرتكزاتها في تدوين تفسير عصري للقرآن، يجيب عن استفهامات عصرنا، من دون ان نكرر ما قاله القدماء كتعبير عن استفهامات واقعهم؟

□ لما كان التفسير هو فهم النص في اطار ظروفه وعصره، فارتبط التفسير بالعلوم الانسانية والاجتماعية، وهذه العلوم مرتبطة بمستويات عصرها وثقافة الناس.

كان علم التاريخ هو علم التدوين قديماً، كما دوّن علم الحديث، وكما دوّن القرآن الكريم، الطبري الذي كان من أوائل المفسرين كان مؤرخاً فاستعمل التاريخ، والتاريخ قديماً لم يكن البحث في الوثائق، بل كان عن طريق الروايات، فدخلت روايات الطبري، وكذلك ابن كثير مؤرخ وفي نفس الوقت مفسر، فكان المؤرخون هم أوائل المفسرين، وكانوا يظنون ان التفسير هو اعطاء اكبر قدر ممكن من المعلومات حول النص، خاصة قصص الانبياء، لذلك دخلت الاسرائيليات، وهذا التفسير هو ما يسمى التفسير بالمأثور عن طريق الرواية.

وانا في رأيي هذا أضعف أنواع التفاسير، لان وظيفة التفسير ليست اعطاء المعلومات، المعلومات آخذها من كتب التاريخ، قصص الانبياء ليس المقصود منها اعطاء معلومات عن الشعوب القديمة، أخذ الدروس والعبر من تاريخ الانبياء، من اجل عصري وزمني وحاضري، فهذا هو التفسير التاريخي.

وهناك بطبيعة الحال التفسير اللغوي، مثل المفردات للراغب الاصفهاني واعراب القرآن للزجاج...وغيره، لأن العرب علماء لغة وأدب وبيان، وهناك الاعجاز القرآني، فأرادوا أن يبينوا أهمية التركيبات اللغوية في القرآن الكريم، لكن هل القرآن هو مجرد لغة، وبيان، واعجاز، وبديع، القرآن فيه اعجاز تشريعي، اعجاز فكري وفلسفي، اعجاز تاريخي، فالاعجاز أوسع بكثير من علوم اللغة، واذا كان القدماء قد برعوا في علوم اللغة، فالآن ربما مستوانا في اللغة وفي البيان والبديع ليس بمستوى الجاحظ والعلماء القدماء، وبالتالي ربما تغيرت العلوم الآن، واصبح التحري في العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية، اي ما يسمى بالآيديولوجيات المعاصرة، والذي يحاول ان يفسر كما فعل محمد باقر الصدر، لابد ان يعرف آخر ما وصلت اليه العلوم الاجتماعية والطبيعية، حتى يستطيع ان يستعمل ثقافة العصر،

وكذلك التفسيرات الفقهية، كانوا يهتمون طبعاً بأحكام التشريع، فكانوا يريدون استنباط أحكام التشريع من القرآن الكريم، وان اهم شيء في الاسلام هو الشريعة، فظهرت التفسيرات الفقهية وأحكام القرآن، ثم التفسيرات العقائدية، فالاسلام شريعة وعقيدة، وظهرت التفسيرات الكلامية، وظهرت التفسيرات الفلسفية بعد ازدهار الفلسفة، تفسير الرازي، مملوء بواجب الوجود والممكن والواجب والصورة والمادة... الخ، لأن ثقافة العصر كانت ثقافة فلسفية، ثم طبعاً هناك رد الفعل في التفسيرات الصوفية التي جعلت كل هذه التفسيرات خارجية، سطحية، صورية، تاريخية، والحقائق توجد في النفس، وتتجلى في النفس، فأعطونا التفسيرات الاشارية، مثل الكاشاني، وابن عربي.. وغيرهم. وفي النهاية عندما بدأ العلم الحديث يغزونا من الغرب، بدأت التفاسير العلمية الجديدة جواهر القرآن للشيخ طنطاوي جوهري، تفسيرات علمية للقرآن الكريم، تتحدث عن الذرة، وعن الشمس، وعن الكواكب، وعن المغناطيسية، وعن الكهرباء وكيف ان الهدهد انتقل من الشام من سليمان الى بلقيس في اليمن.

القضية الآن ماذا يحتاجه المسلمون، ما هي ثقافة العصر؟ ثقافة العصر هي العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية، وان المسلمين الآن لم يعودوا رواداً، لم يعودوا صنّاعاً للتاريخ، لم يعودوا فاتحين، بل المسلمون منكسرون، أراضيهم محتلة، ثرواتهم ضائعة، دولهم مجزأة، المواطنون مقهورون، هناك التغريب، وضياع الهوية، الى آخر القضايا الرئيسية، هل يمكن استئنافاً للمنار كما لدى الشيخ محمد عبده، واستئنافاً لفي ظلال القرآن الكريم لسيد قطب، واستئنافاً لمحمد باقر الصدر واستئنافاً للتفسيرات الاجتماعية والسياسية، نحن نعيش في عصر الايديولوجيا، هناك رأسمالية، عولمة كوكبة، السيطرة على العالم كله تحت أيدي قوة واحدة، فاقتصاديات السوق، والسوق الحرة، وعلينا أن ندخلها، كيف نستطيع ان نفسر الاسلام من جديد اعتماداً على القرآن الكريم، في عصر العولمة والعالم ذي القطب الواحد، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية، كيف استطيع اعيد

التفسير من جديد، من اجل حل قضايا الفقر والغنى في العالم الاسلامي، فأغنى اغنياء العالم فينا وأفقر فقراء العالم منا، كيف استطيع أن افسر القرآن الكريم وقضايا التنمية في ذهني، ليس من المعقول ان سبعين في المئة من الغداء يأتينا من الخارج والأمة التي لا تطعم نفسها تكون ارادتها مرتهنة.. وهكذا. كيف استطيع ان اعيد تفسير لا اله إلاّ الله بحيث تكون شعاراً للحرية، كما فعل الامام الخميني يعني الله اكبر قاصم الجبارين، واستلهام آيات الاستكبار والاستضعاف في القرآن الكريم، من أجل الوقوف في وجه تحديات الاستعمار والصهيونية. هذا ليس تسييساً للاسلام، بل هذه طبيعة التفسير، ولكن كلنا نخشى من الحاكم، كلنا نخشى من الطبقات الاجتماعية المسيطرة، لكن التفسير القادر هو الحفاظ على هوية الامة، والحفاظ على الشباب من الوقوع في العلمانية الغربية، والايديولوجيات الغربية للتحديث، مثل القومية والاشتراكية والرأسمالية...الخ، هو اعطاء تفسير اجتماعي سياسي اقتصادي للقرآن الكريم، قادر على ملء الفراغ السياسي والفكري، وقادر على حماية مصالح الامة، وهذا ما نسميه تفسيراً يأخذ بنظر الاعتبار، مصالح الامة، ومقاصد الشريعة، والحالة الراهنة التي توجد فيها الامة، فالتفسير هو كالثرموميتر الذي يقيس المرحلة التاريخية التي تمر بها الامة عبر التاريخ.

من النص الى العالم او من العالم الى النص

○ تشدد الاتجاهات الراهنة في تفسير النصوص على ضرورة اكتشاف علاقة المفسر بالنص، لان المفسر لا ينطلق دائما من الحقائق اللغوية والظروف التاريخية، وانما يحاول استنطاق النص في ضوء قبلياته وآفاقه الذهنية ومسلماته ورؤيته الخاصة للعالم، مما يعني استيعاب النص لتفسيرات تتنوع وتتعدد بتعدد اتجاهات المفسرين وثقافتهم ومذاهبهم. ما

هي الادوات والمعايير المطلوبة لاستجلاء دلالات النص القرآني؟

وكيف يتسنى للمفسر التحرر من قبلياته في تفسير القرآن؟

□ هناك طريقان لتفسير النص، أُسمي الاول الطريق الاستنباطي النازل، طريق يقرأ القرآن الكريم ويستنبط منه المعاني بناءً على قواعد اللغة العربية، وأسباب النزول، وغير ذلك، اعتماداً على قواميس اللغة، فالحقائق موجودة في النص، هذا المنهج الاستنباطي الذي عليه كثير من المفسرين. وهناك المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بالتجربة البشرية، او بآيات الله في الكون ويستقرئها للوصول الى نفس الحقائق التي دون النص، وهو منهج الصوفية، وهو منهج سماه الشاطبي الاستقراء المعنوي، اذا استقرأنا مصالح الناس العامة سنجدها في نفس المقاصد التي عبر عنها القرآن الكريم بمقاصد الشريعة.

اذن من النص الى العالم هذا المنهج الاول، من العالم الى النص هذا هو المنهج الثاني، لو شئت بتعبير الغربيين، من الموضوع الى الذات هذا هو المنهج الاول، الموضوع هو النص، او من الذات الى الموضوع هو المنهج الثاني الاستقرائي.

خطورة المنهج الاول هو انه يستبعد النص، ويُخرج النص من خارج واقعه الاجتماعي والسياسي، وكأن النص حقيقة مستقلة بذاتها عن العالم، وهذا أيضاً سوء فهم للغة، فالرمز في الحقيقة يتضمن معنى، واللفظ والمعنى يحيلان الى شيء في العالم الخارجي، عندما اقول حائط، فليس حائط مجرد لفظة أبحث عن معناها في القاموس، ولكنه يعني ما يحيط بالشيء وما يحيط بالشيء ليس مجرد تصور ذهني، بل انه يشير الى حائط موجود بالفعل يقوم عليه السقف. هذه هي اللغة، فاللغة لها أبعاد ثلاثة: اللفظ، والمعنى، والشيء. الذي يجعل النص حقيقة مغلقة لا صلة له بعالم الاشياء هو قصور، لكن خطورة التجربة الذاتية، انه تكون تجربة نسبية، تكون خاضعة للاهواء وللمصالح وللانفعالات التي نسميها القبليات، ونشاهد ذلك في التفسيرات السياسية والاجتماعية الموجودة حالياً، هناك من يريد ان يجعل الاسلام رأسمالياً، يستند الى اقتصاديات السوق، فيأتي بآيات التجارة في القرآن الكريم،

ويسيء تأويل (**ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات**)، ويقول بالربح والخسارة وبالكسب والتجارة، ويعطينا تأويلاً رأسمالياً، هذا هو الذي يبدأ بحكم مسبق، وهو ان الرأسمالية هي النظام الامثل، وهناك رد فعل معاكس يرى ان مصلحة الامة في اعادة توزيع الدخل بين الناس، فيقرأ من القرآن الكريم (**كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم**) (**والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**) ويأخذ الحديث النبوي «الناس شركاء في ثلاث...الخ » هذه هي المواقف المسبقة.

عندما اقول التجربة الذاتية هي التجربة الفطرية الطبيعية، التي لا تخضع للاهواء والانفعالات، التي لا تعبر عن مواقف سياسية مسبقة، هي الفطرة، هي الصبغة، هي حقائق الله في الكون، هي سلامة النية، هي سلامة الطوية (**يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم**) سلامة القلب، اساس الوحي الفطرة، الاسلام دين الفطرة، كما تجسده قصة حي بن يقظان، سواء اسئلته في الفطرة، او اسئلته في الوحي، فكلاهما طريقان يوصلان الى غاية واحدة، هذا هو الذي اسميه منهجي في التفسير، انني ابدأ بما اتفق عليه العقلاء مع التجربة البشرية.

انا أقرأ القرآن بداية بالتجارب التي أمر بها فردية، واجتماعية، وسياسية، لا أقرأ القرآن الا وفي ذهني فلسطين، واحتلال الارض، وقضايا الفقر والغنى، وقضايا القهر والحرية، والتخلف والتقدم، وقضايا التنمية المستقلة والاعتماد على الآخرين، قضايا الهوية والتغريب، قضايا حشد الامة والملايين، كما حدث في الثورة الاسلامية في ايران، ملايين الناس في الشوارع، الناس تتساءل أين المليار مسلم؟ خمس البشر مسلمون، لكنهم لا يستطيعون ترجمة هذا الكم والكيف، لا استطيع ان أقرأ القرآن إلاّ وانا محمل بهذه الهموم التي أسميها هموم الفكر والوطن، فيستجيب لي القرآن، ويعطيني تفسيراً ومواقف إزاء تلك القضايا، ويوضح لي لماذا تنهار المجتمعات؟ (**وبئر معطلة وقصر مشيد**)، عندما يبني اقطاعي قصراً ويعطل مصالح الناس في الآبار الجافة، وكما في (**لايلاف قريش، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب**

هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)، هناك حاجة الى اشباع الناس من الجوع، والى توفير الأمن لهم من خوف من السلطان، **(أرأيت الذي يكذب بالدين)** من هو الذي **(يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين)** **(ويل للمطففين)** هذا هو جوهر الدين، لم يقل نظرية الذات والصفات والافعال، لذلك أهمية القرآن الكريم في التوجه المباشر نحو التجارب، ونحو الواقع، ونحو المجتمع.

التفسير الاثري

O يحاول أصحاب الاتجاه الاثري في التفسير تطبيق الآيات القرآنية الكريمة على ما هو شاذ وضعيف من الاخبار احيانا، ويسعى لالتماس شتى السُبل بغية تاويل مدلول الآية، تبعا لما تحكيه المرويات.

ما هو أثر هذا اللون من التعامل مع القرآن في مسار حركة التفسير؟ وما هي حدود الركون الى الاخبار في إضاءة النص القرآني؟

□ القرآن ليس كتاب تاريخ، وليست وظيفته اعطاء الاخبار، فالاخبار عبّر عنها القرآن الكريم في قصص الانبياء، والقصد منها ليس معرفة الماضي، بل اعطاء العبرة للحاضر وللمستقبل، فالتفسير بالمأثور وبالروايات التاريخية دخلت فيها الاسرائيليات، فمن أين يأتي المؤرخ بمعلومات عن الانبياء، وعن الامم الماضية؟ إلاّ من المرويات الاسرائيلية او الجاهلية، كما ان هذا التفسير لا يتوجه الى مشاكل العصر، ولا الى مسار الامة نحو المستقبل، ومن ثم يعتمد على ثقافة العرب القديمة، التي تعتمد على الرواية والانساب وجمع الاخبار، ومن ثم تستطيع ان تجد في كتاب تفسير المؤرخ مثل تفسير الطبري وابن كثير كل شيء، مما يتعلق بالمعلومات التاريخية غير الموثوق بها، التي رفضتها الحفريات الحديثة، تجد في هذه التفاسير كل شيء، إلاّ الشيء الوحيد المطلوب، وهو دلالة هذه التفسيرات على أحوال المسلمين

الراهنة، ومن ثم فان التفسير بالمأثور أضعف أنواع التفسير، التفسير بالمعقول أفضل بكثير، لان المعنى قادر على ان يتجاوز مراحل التاريخ، ولكن التفسير بالواقع، وبمصالح الناس المتغيرة، هو التفسير الاكثر دلالة، الذي يتجاوز التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول الى التفسير بالنافع وبالمقاصد، فالمقاصد أساس التشريع، التفسير بمقاصد الشريعة. واذا كانت علوم التاريخ قد تغيرت من الرواية الى البحوث التاريخية التوثيقية، والبحوث التاريخية ورثتها العلوم الاجتماعية السياسية والاقتصادية والقانونية واللغوية، فالتفسير بالعلوم الاجتماعية أفضل من التفسير بالمأثور.

التفسير النفسي والاجتماعي والسياسي

❍ تعامل علماء البيان مع القرآن كمعجزة بلاغية، فاستغرقوا في اقتناص الوجوه البلاغية في النص، في اطار قواعدهم ومقولاتهم البلاغية، فيما غابت عنهم الابعاد الاخرى في النص. وهكذا تعامل المتكلمون مع تفاسير القرآن بمعارف المفسرين واهتماماتهم وأذواقهم، والدوائر المغلقة لتخصصاتهم. ما هي السمات اللازمة في شخصية المفسر؟ وهل يستطيع المفسر التغلب على تكوينه العلمي والثقافي الخاص، فيستجلي مفهومات النص، وما تشي به الآيات الكريمة من معاني؟

❏ صحيح كان علماء اللغة من أوائل المفسرين مثل المؤرخين، فالعرب أهل لغة وبيان وفصاحة وكلام، وكثير من العرب دخلوا الاسلام عن طريق الاعجاز، وعن طريق هذا الكلام، الذي لا هو بالشعر، ولا بالسجع، ولا بالكهانة، ولا بكل الاشكال الادبية التي عرفها العرب قبل الاسلام، وقد اهتموا باعجاز القرآن حتى ان الجرجاني في اسرار البلاغة وفي اعجاز القرآن عبر عن ذلك وصاغ نظريته في النظم.

تغيرت الاحوال الآن، وضعفنا في اللغة، ولم نعد بمستوى فصاحة الجاحظ، ولا في ذائقة شعر المتنبي، ومع ذلك نشعر بجرس القرآن الكريم، وبأثره على النفس كما قال سيد قطب في «التصوير الفني في القرآن الكريم» وفي «مشاهد القيامة في القرآن» و«النقد الأدبي: أصوله ومناهجه»، وطبعاً في تفسيره الأدبي النفسي اللغوي الاجتماعي السياسي «في ظلال القرآن». وربما الآن الذي يؤثر فينا هو التفسير النفسي، الذي يدخل في اعماق النفس البشرية، والتفسير الاجتماعي، الذي يعرض علينا كيف استطاع القرآن أن يحل قضايا الفقر والغنى التي تعاني منها، والتفسير السياسي كيف ناهض القرآن الاستبداد والطاغوت ليحل مشاكل القهر عندنا، والتفسير التشريعي حتى نستطيع ان نصوغ قوانين للناس، بدلاً من عصيانهم للقوانين التي فرضت عليهم، التي تأتي من الغرب. وبالتالي لم يعد الاهتمام الآن بالتفسيرات البلاغية اللغوية، الكلامية، الفلسفية، فالكلام أيضاً مرتبط بطبيعة المشكلات العقائدية التي كانت موجودة، وأيضاً التفسيرات الفلسفية كانت مرتبطة بالفلسفة اليونانية، الآن لم تعد القضية هل الله واحد ام اثنان، الحمدلله التوحيد باق ومحفوظ في القلوب، ولكن القضية هي دلالة التوحيد، توحيد الشخصية، كيف ان الموحد هو الذي يقول ما يفعل، ما يشعر به ما يفكر به، حتى ندرأ عن انفسنا مظاهر النفاق، والازدواجية، والثنائية، وتوحيد الامة، حتى ندرأ عن انفسنا التركيب الطبقي لمجتمعاتنا، الغني والفقير، والقاهر والمقهور، والتفسيرات الاقتصادية، حتى نستطيع ان نؤسس اقتصادنا كما قال الشهيد محمد باقر الصدر، ليس على أساس التبعية لاقتصاديات السوق وللشركات المتعددة الجنسيات، ولكن على اساس السوق الاسلامية، والتكامل الاسلامي، والثروات الاسلامية، والسواعد الاسلامية، والعقول الاسلامية.

اقول: اذن ان الذي يؤثر فينا الآن بالاضافة الى احساسنا بجماليات اللغة، والتصوير الفني في القرآن، هو مدى استجابتنا لفهم واقعنا الاجتماعي، السياسي،

والاقتصادي، والقانوني، وفي نفس الوقت قراءة ما نحتاجه في القرآن الكريم، والقرآن قادر على تلبية حاجات العصور المتجددة.

قراءة الوحي بالكون

○ بموازاة الكتاب الكريم هناك كتاب الكون، وان الكتاب الثاني يرتسم في الكتاب الكريم. وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نواميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن ومدلولاته من جهة اخرى، فالمداليل الخفية في كتاب الوحي ستتجلى بالتدريج تبعاً لما يتجلى من كتاب الكون وما يزخر به من ظواهر.

ما هو أثر التقدم العلمي، والتحولات الاجتماعية والفكرية في تفسير القرآن؟ وهل المحاولات التي تبالغ في توظيف نظريات العلم وفرضياته، في تفسير القرآن، تعبر عن منهج سليم في الافادة من معطيات العلم في التفسير؟

□ الحقيقة ان هذه قضية رئيسية ركز عليها بعض العلماء فيما يتعلق بالصلة بين الكتاب المدون والكتاب الكريم، الكتاب التكويني والكتاب التدويني، بين الحقيقة اللغوية، بين اللغة والاشياء. وحميد الدين الكرماني في «راحة العقل» أسس علماً بأكمله وسماه علم الميزان، أوضح فيه كيف يستطيع ان يطابق بين حقائق الشرع وحقائق الكون. اخوان الصفا أيضاً تكلموا عن العالم الأصغر والعالم الاكبر، والتقابل بين هذين العالمين، وان الشريعة الاسلامية شريعة كونية، والاتزان والتعادل في الشريعة يطابق الاتزان والتعادل في الكون، ونقرأ مرة مقالاً عن التفسير التعادلي يقوم على هذه الفكرة، على النظم في القرآن الكريم والوزن في الطبيعة، فهناك عالم واحد يتجلى في النفس وفي الطبيعة وفي الكتاب المدون.

والقضية ان المسلمين تصوروا ان الكتاب هو فقط الكتاب التدويني وتركوا كتاب الكون، والغرب رفض الكتاب التدويني بعد اكتشاف انه محرف، مزيف، مغيّر، من وضع البشر، والقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بعد الاستناد الى العلوم التاريخية، علوم النقد التاريخي، واتجه الغرب الى كتاب الكون فقط، هذا نقيض ذاك.

القضية الآن نحن نأخذ العلوم الطبيعية من الغرب ونعتبرها لا شك فيها، ثابتة ودائمة، سواء نظرية الذرة، او نظرية التطور...وغير ذلك، وبما انا لا نعرف علوم الطبيعة، فنأخذ العلوم الطبيعية من الغرب، ونفسر القرآن بما يسمى التفسير العلمي للقرآن الكريم، دون ان نعرف ان هذه العلوم اتت من الغرب، واذا كانت موجودة في القرآن الكريم فلماذا لا نستنبطها منه، وانتظرنا حتى يبدعها العلماء؟ ومن ثم ماذا نفعل لو تغير العلم غداً؟ العلم في تكوينه متغير فما نظنه اليوم علماً لا يكون غداً علماً، ما نظنه اليوم يفسر ظواهر الطبيعة مثل الطبيعة الميكانيكية او التموجية او الذرة الى آخر ما يقال، قد يتغير ويتبدل غداً، هل سنغير وبالتالي نلحق الثوابت لدينا بالمتغيرات في العلم الغربي، والاخطر من ذلك هو ما يقوله بعض الدعاة، والذي يعطينا نوعاً من اليقين الزائف، وهو ان الله سخر الغرب لنا، وهم خدامنا، يوسسون العلم، ويبدعون المخترعات، ونحن نستفيد منها، ونحن لدينا الايمان، وبالتالي فنحن نجمع بين العلم والايمان، اما الغرب فلديه علم فقط، وما دام ليس قائماً على الايمان، فانه يظل دائماً هادماً، والقنابل الذرية، تُلقى هنا وهناك، فالغرب يدمر نفسه بنفسه، لان علمه لا يقوم على الايمان، ونحن نبني انفسنا بالعلم، الذي أخذناه من الغرب، وبالتالي يعطي المسلمين زيفاً، بان الايمان لديهم لا يحتاج الى بحث علمي، في حين ان العلوم الاسلامية أتت من داخل القرآن الكريم، فالطبيعة، والرياضة، والفلك والموسيقى، والحساب، والهندسة، والطب، والنبات، صحيح انهم ترجموا علوم اليونان، وعلوم فارس القديمة، وعلوم الهند، وعلوم الرومان، لكنهم أضافوا عليها، وزادوها، ونقحوها، ونقدوها، الشكوك على

بطليموس، الشكوك على جالينوس، الشكوك على ارسطو، وبالتالي ما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن الكريم يخضع للعلم الغربي، لكننا نستطيع وكما قال محمد اقبال: الذهاب الى ام الكتاب، اي الى كتاب الطبيعة، كتاب الكون المفتوح، لنعتمد عليه لتفسير الكتاب المدون، كلمة آية في القرآن الكريم وفي اللغة العربية، تعني في نفس الوقت الآية الطبيعية والنص المدون، فكلمة آية لا تفرق بين الكتاب المدون والكتاب المكون، الآية هي آية في الطبيعة، وآية نقرؤها، وكما قال الغزالي: الحكمة في مخلوقات الله عزوجل، نستطيع ان نستنبط هذه الحكمة من الآيات القرآنية، ونستطيع ان نستقرئها من ظواهر الطبيعة والكون، وكما قال محمد اقبال: نتصور ان علمنا في الكتاب وعلمنا في أم الكتاب، أي في كتاب الطبيعة والكون، فالعالم هو الذي ينظر في الطبيعة، ويستقري حوادثها، ويعرف قوانينها، التي سخرّها الله لنا، من أجل ان يفهم دلالات هذه الظواهر.

القرآن ومسار التطور في التاريخ

○ ظل القرآن الكريم مدة طويلة محوراً نهلت منه المعارف الاسلامية باسرها، وحرص الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء والمتصوفة والفقهاء.. وغيرهم على اكتشاف أو خلق وشائج توصل آراءهم بالقرآن. ومحورية القرآن هذه وان لم تستند على أسس سليمة دائماً في استظهار وتأويل الآيات الكريمة، غير انها حاولت الارتقاء بالكتاب الكريم الى الموقع الذي ينبغي ان يناط به ككتاب رباني.

ما هو دور القرآن في ايقاظ الامة ونهوضها؟ وكيف يتسنى لنا تحرير القرآن من الاقتران بالموت والاموات، بعد ان ألفه الانسان المسلم لا يوظف إلا في حالات موت الانسان أو دفنه وتلقينه تحت الثرى؟

□ نعم في الحقيقة وهذا أيضاً كلام محمد اقبال: كان التوحيد في الحياة على الارض فصار التوحيد علم الكلام، يعني ان الاسلام هو دين الحياة، وشريعة الحياة، وفكر الحياة، لكن القرآن الكريم جعلناه خاصاً بلحاظ الدفن والقراءة على القبور وأبعدناه عن الحياة.

ومن ثم علينا ان نختار، هل الدين نوع من التعويض على مآسي الدنيا، فاذا ما اختل نظام العالم، واذا فقد المسلمون قدرتهم على السيطرة عليه، فانهم يلجأون الى القرآن الكريم، ويلجاؤن الى الدين، ويجدون فيه العزاء، ويجدون فيه ما يقيم أودهم، بعد أن سُلبت الدنيا منهم. هذا طريق، وهو طريق العجزة، وهو الطريق الذي يرفضه اقبال، وهو الطريق الذي ربما نشأ منه التصوف في بدايته الاولى، والذي ما زال مستمراً في الطرق الصوفية أيام الحكم العثماني.

وهناك طريق آخر هو أن القرآن أتى للحركة الاجتماعية، ولتطوير التاريخ، وللتغيير الاجتماعي والسياسي، فالقرآن هنا حياة، وحركة، وتغيير، وتاريخ، وهذا هو دور الوحي، الذي سيستقرئ دور الوحي في التاريخ منذ آدم عليه السلام حتى محمد عليه الصلاة والسلام آخر الانبياء، يجد ان كل نبي يأتي برسالة اجتماعية، نوح عليه السلام يعلم الناس، انه لا ينقذهم من الطوفان إلاّ الايمان بالله والا الدخول معه في السفينة، لانه حتى أعلى جبل غطته المياه، ولذلك اشتبه ابنه في تصوره أن الجهة العالية تنقذه من المياه، وان ابراهيم عليه السلام حارب قومه وعبادة الاصنام التي لا تنطق، وموسى عليه السلام حاول الوقوف بوجه فرعون ومواجهة الطغيان، وعيسى عليه السلام حاول الوقوف في مواجهة القوة والسلطان، والتشدق بالقوانين عند الرومان وعند اليهود، من اجل المستضعفين، والمرضى، والأكمه والابرص، والمهمشين في المجتمع الروماني اليهودي، فالقرآن الكريم هو حركة بالتاريخ، واحساس بالحياة، ونظم الحياة، أحد أسماء الله وصفاته العلم والقدرة والحياة، والحياة تتجلى بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة **(وجعلنا من الماءِ كلَّ شيء حي)**.

لكن الذي سيطر علينا، هو تصور ان القرآن حقيقة مطلقة ثابتة، لا شأن لها بالحياة والتغير والتاريخ والتقدم والتخلف، لذلك أصبحنا من الامم المتخلفة، بينما حاول محمد اقبال، ومحمد باقر الصدر، ان يرجع القرآن الى مسار التطور في التاريخ، انظر في القرآن الكريم هناك تصوران لله، وكلاهما صحيح، وعلى الأمة أن تختار أي التصورين له دلالة أكثر على مرحلتها الراهنة (**كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام**)، هذا صحيح، (**كل شيء هالك إلاّ وجهه**) هذا صحيح، لكن هذا له دلالة للغرب، لأن الغرب يتصور ان الدنيا باقية، وان الغنى باقي، وان السعادة الدنيوية باقية، فانا لو كنتُ داعياً للاسلام في الغرب لقلتُ له: لا يا أخي كل هذه الدنيا التي انت جعلت نفسك قيماً عليها فانها فانية هالكة باطلة، وكما قال محمد اقبال: حولتم أرض الله دكاناً، كل ذلك فان (**ويبقى وجه ربك**) يعني ابحث عن شيء يفوق الغنى المادي، لان المشروع الغربي يقوم على أكبر قدر ممكن من الانتاج، لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك، لاكبر قدر ممكن من السعادة، فهذا مشروع مادي صرف، وكأن الانسان لا غاية له إلاّ الانتاج، والاستهلاك، والسعادة، وهذا التوجه الغربي المادي ان كان صحيحاً، فبماذا تفسر هذه النسبة العالية في الاجرام، وفي الانتحار، الموجودة حتى في اعتى بلاد الغنى، وهي البلاد الاسكندنافية الشمالية.

وهناك تصور آخر (**كل يوم هو في شأن**) ان الله يفكر في العالم المتغير، كل يوم يفكر في شيء، هذا قوله لنا نحن المسلمين، نحن تصورنا ان الله لا شأن له بالعالم، وبالتغيير، وبحركات الناس، ومصائر البشر، (**كل يوم هو في شأن**) (**وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله**)، فهذا أقوله للمسلمين، لأن كل حضارة تحتاج الى ما يخلصها.

الغرب أعطى الاولوية للمتغيرات على الثوابت، فاحتاج الثوابت، ونحن أعطينا الاولوية للثوابت على المتغيرات فاحتجنا المتغيرات، هذه هي دلالة القرآن لدينا،

ومن ثم كان كل المصلحين اقبال، الافغاني، الامام الخميني، محمد باقر الصدر، يعيدون الى القرآن حياة المسلمين، ويعيدون حياة المسلمين الى القرآن، حتى يصبح المسلمون من جديد جزءاً من حركة التاريخ بروح القرآن.

التفسير الموضوعي

❍ أشار الشهيد محمد باقر الصدر الى ان قروناً متراكمة من الزمن مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والطوسي لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين. وخلص الشهيد الصدر الى ضرورة تبني الاتجاه الموضوعي في التفسير، كيما يتحرر التفسير من الحالة التكرارية التي اقعدته عن النمو والتكامل، ويخلص النص القرآني من الآراء والافكار المختلفة التي راكمها المفسرون حوله ويوصل القرآن من جديد بالواقع ومشكلاته، والحياة وما تحفل به من استفهامات لكن الاجتهادات تباينت في مرتكزات التفسير الموضوعي، فنعت البعض أية عملية تجميع كمي لمجموعة آيات واستظهار مدلولها المشترك بالتفسير الموضوعي. ما هي معالم الاتجاه الموضوعي في التفسير؟ وهل يعني تبني هذا الاتجاه الاستغناء عن التفسير التجزيئي في العصر الراهن؟

❑ العيب فينا باستمرار اننا نعيب على القدماء، مع ان القدماء اجتهدوا في اطار عصرهم، عيبنا هو التقليد، تصورنا ان مناهج التفسير عند القدماء مناهج ثابتة دائمة لا تتغير، وحولناها الى كتب مقدسة، بل الآن ان الذي يقرأ تفسير الطبري وتفسير ابن كثير وتفسير الزمخشري، يضعها بجوار الكتاب والسنة، لا يجوز المساس

بها، يأخذ منها ويستمد علمه منها، وكأنها اصبحت بديلاً عن القرآن الكريم، فهذا عيبنا نحن، وهو تقليد تفسير القدماء، القدماء اجتهدوا في اطار عصرهم، في اطار علوم البلاغة، والبيان، والكلام، والفقه، والفلسفة، والتصوف، والتاريخ، كانوا منتصرين، فليس لهم حاجة، لا بقضايا التقدم والتخلف، ولا بقضايا التحرر من الاستعمار، ولا بقضايا فلسطين والصهيونية، ولا بقضايا التنمية والتبعية، بل كانوا مركز العالم، وكانت اوروبا والكل يخطب ودهم، وكانوا يستفيدون من علوم بغداد، والبصرة، والقاهرة، وقيروان، وطليطلة، وغرناطة، وأشبيلية، ومن ثم لم تكن مشاكلنا مطروحة لهم، ومشاكلهم هم ليست مطروحة لنا، ومن هنا أتت أهمية ان المفسر هو ابن عصره، كما يقول الصوفي: ان الصوفي هو ابن وقته. فما هو عصري، عصري الآن في حاجة الى من يملأ الفراغ الفكري، ان المسلمين الآن محاطون بين المطرقة والسندان، ولا يدرون كيفية الفكاك منها اما قديم يتكرر قال ابن حنبل، قال ابو حنيفة، قال مالك، وكأن هؤلاء رجال العصور، ومحاصرون أيضاً بين مائدة الغرب، قال ماركس، قال هيكل، قال شوبنهاور، قال دارون، والمسلم لا يريد ان يقلد القديم، ولا أن ينقل الجديد، لذلك تجد الحركة السلفية محاصرة أقلية، والحركة العلمانية أقلية، لكن جمهور الامة يبحثون عن شيء جديد، هذا الفراغ الفكري يستطيع المفسر أن يملأه، وهو قراءة القرآن الكريم، بحيث يجعل المادة العصرية التي يوجد فيها هي المادة الرئيسية للتفسير، ويدخل في التحديات الرئيسية للعصر، نحن تتحدانا الايديولوجيات الحديثة، قبلاً انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الاشتراكية، كان المسلمون بين نظم رأسمالية بكافة انواعها، وبين نظم اشتراكية شيوعية ماركسية بكافة أنواعها، ويقول المسلمون انهم من انصار الطريق الثالث، انهم لا شرقية ولا غربية، لكن لم يستطيعوا تحويل هذه الشعارات الى نظم سياسية واقتصادية، قادرة على ان تصوغ نظم البلاد الاسلامية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية طبقاً لتعاليم القرآن الكريم، نشأت علوم جديدة الآن لم تكن موجودة عند القدماء هي العلوم الاجتماعية، القدماء أقصى ما عرفوه هي

العلوم التاريخية أو علوم الحكمة، لكن ليست العلوم الاجتماعية بالمعنى الحديث، العلم الذي يصف الانسان في المجتمع، والذي يرصد الانظمة السياسية والاجتماعية، هذا ما يريده المفكر الجديد، ومن ثم ان المفسر الآن لم يعد فقط هو عالم اللغة الحافظ للقرآن الكريم، هذا لا يكفي، بل هو العالم بالعلوم الاجتماعية، انه يفسر القرآن الكريم لعصر ولمجتمع في لحظة تاريخية محددة في الزمان والمكان، وبالتالي فهو عالم العلوم الاجتماعية، وهو المصلح الاجتماعي، العارف بمصالح الامة، والذي يريد تغيير واقعها الى واقع أفضل، لم يعد المفسر هذا الشخص صاحب اللحية الطويلة القابع ليكتب عشرات المجلدات، وكأن العلم يأتي من ذهنه، من خياله ولا يعرف الاحصائيات، لا يعرف من يملك هذا، لا يعرف مستويات الدخل في الامة، لا يعرف ثروات الامة، كما يعرف علماء الاجتماع، ومن ثم فالمفسر الآن هو عالم الاجتماع والسياسة والاقتصاد، الغيور على مصالح الامة، المناضل في سبيلها، الذي ينطلق من القرآن، يا ليت لدينا تفسيراً ثورياً للقرآن الكريم، كما فعل الامام الخميني، أهمية الثورة الاسلامية في ايران هي انها دافع من أجل خلق علوم اجتماعية جديدة، التفسير الثوري، التفسير الاجتماعي، التفسير السياسي، وضع الاسلام في اطار العلاقات الدولية، حتى في الفقه، قبل الثورة الاسلامية والامام الخميني، كان الفقه متروياً في حياة الفرد، كان غائباً عن المجتمع، كان غائباً عن الدولة، بينما الامام الخميني أكد على أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، لانه ثائر، فاستدعى الفقه الى قلب العصر، وحول شوارع طهران وقم الى افواج من الثوار الذين يناهضون أعداء الامة، اعداء الامة الاستعمار والصهيونية، وبالتالي أيقظتهم الشعلة، فاننا كيف نستطيع ان نحول الشعلة الآن الى ضوء مستمر ينير لنا الطرق، ولهذا لا بد من وضع علوم اجتماعية جديدة تعبر عن مصالح الامة في الزمان والمكان.

اما بالنسبة للتفاسير القديمة فانها كلها تبدأ بسورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس، فتتجزأ الموضوعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويتجزأ التوحيد، وتتجزأ

العلاقات الشخصية، وتتجزأ قصص الانبياء، أي مفهومنا للتاريخ، وهنا يجب ان نعطي تفسيراً موضوعياً بديلاً لما ألفه وسار عليه الاتجاه التجزيئي، من أجل تبويب القرآن الكريم فيما يتعلق بالفرد، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالطبيعة، فيما يتعلق بعلاقة الفرد بالله، حتى نستطيع ان نتحدث بالاسلام، بالايديولوجيات المعاصرة، نركز النظر بالاقتصاد، بالاجتماع بالأسرة، فنحن مواجهون باستمرار بالايديولوجيات العلمانية للتحديث، التي تستهوي كثيراً من الشباب، في كل العالم الاسلامي، هذا ماركسي، هذا ليبرالي، هذا قومي، هذا اشتراكي، هذا وجودي، هذا وضعي، لماذا ذهبوا الى هذه المذاهب، ظنوا انها تملأ الفراغ النظري لهم؛ لانهم لم يجدوا من المفسرين من يحاول أن يقوم بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ويحاول أن يستخلص نظرية القرآن في الانسان، في الكون، وفي الطبيعة، وفي المجتمع، وفي الحكم والسلطة، حتى نستطيع ان نجمع الموضوعات التجزيئية، القرآن كتاب هداية، ولوفسرناه طبقاً لهذه الموضوعات لكان كتاب علم، وكتاب اجتماع، كما فعل محمد باقر الصدر.

اما اهمية الترتيب الحالي للقرآن، فانه يخفف على النفس البشرية، و ينتقل من قصص الأنبياء الى وصف الحاضر، ووصف النفس والمجتمع، الى العودة الى الله؛ لانه كتاب هداية، ويريد أن يعطي الفرد من كل افق شيئاً، حتى يستطيع الفرد أن يبني تصوره للحياة تدريجيا، كالفنان الذي يرسم صورة، عندما يرسم صورة فانه لا يبدأ من الاسفل، ثم من وسط الصورة، أو من أعلى الصورة موضوعياً، بل كما يقتضي حسابه الفني، قد يبدأ يساراً ثم يعود الى الرجل ثم يعود الى الشجرة، ثم يعود الى الماء، ثم الى الحيوان، حتى تكتمل الصورة.

لكن وظيفة المفسر، والفقيه، والحكيم، والفيلسوف، هو التفسير موضوعي، اي تجميع هذه الموضوعات في نظرة كلية شاملة، حتى نستطيع ان نقف ونقول نعم نحن لدينا، لا اقول نظرية ثالثة، ولكن لدينا تصور عن الانسان والكون والطبيعة والمجتمع، نستطيع ان نقف به امام الايديولوجيات المعاصرة.

❍ هل اطلعتم على تجربة الشهيد الصدر في التفسير الموضوعي؟

❑ نعم بطبيعة الحال فانه أثّر فيّ كثيراً، لكن محمد باقر الصدر اعطى النظرية، وعرض نموذجاً تطبيقياً للسنن التاريخية، وعناصر المجتمع في القرآن، وليت تلاميذه استمروا في تراثه أي يقوم احد تلاميذه بتحقيق منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ليس فقط في سنن التاريخ، ولكن بتركيب نظرية عامة، تضع كل آيات القرآن الكريم وموضوعاته في نسق عام. انا حاولت ذلك باللغة الانجليزية، ولكن هذا في نيتي ان شاء الله عندما آتي للجبهة الثالثة في نظرية التفسير، او التنظير المباشر للواقع، سأعدُ هذا التفسير للقرآن الكريم تفسيراً موضوعياً، حتى استطيع ان اترك للناس ما يستطيعون به ان يقفوا امام التحديات الايديولوجية المعاصرة.

الأمة التي لا تفقه السنن تخرج من التاريخ

❍ ذكر القرآن الكريم عدداً وفيراً من سنن الاجتماع البشري، وأبرز تجربة السنن في سياق ذكر دعوات الانبياء عليهم السلام ومواقف مجتمعاتهم، وما اكتنف هذه الدعوات من عقبات بنحو يمكن ان نستخلص فقه التغيير الاجتماعي واسسه في القرآن، لو عملنا على استقراء الآيات التي تحدثت عن السنن وتطبيقاتها.

ما هي آثار تعطيل السنن في انحطاط الامة الاسلامية؟ وكيف يتسنى لنا بناء علم او فقه خاص بسنن تغيير النفس والمجتمع في هدى القرآن الكريم؟ وما هي آليات تفعيل وتسخير تلك السنن؟

❑ في الحقيقة ان الناس تظن خطأً، ان الايمان بالله، وان قراءة القرآن الكريم، باعتباره آخر رسالة من رسالات الانبياء، يقتضي التضحية بالتاريخ وبالكون وبالمجتمع، مادام الله قادراً على كل شيء، مادام الله يريد لكل شيء، مادام الله هو

الاول والآخر الظاهر والباطن، والذي يحيي ويميت، مادام (**كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام**)، اذن فالحاجة لنا بالعالم وبالدنيا وبالانسان كعابر سبيل في هذه الدنيا يأتي ويولد لكي يموت ويبعث. هذا التصور الذي ورثناه من عصور التخلف، هو احد أسباب ما نحن فيه من أزمات، انما المفسر هو الذي عليه ان يعرف قوانين التاريخ، في أي مرحلة هو من التاريخ، ان عظمة الاسلام في الاول انه أتى في لحظة كانت قوانين التاريخ فيه تسمح بنشوء نظام عالمي جديد بتعبير المعاصرين، كانت الحرب بين الفرس والروم طاحنة، مرة تغلب الفرس ومرة تغلب الروم، وكلاهما اصبحا قوتين منهكتين، نظامين متهرئين، فأتى الاسلام داخل الجزيرة العربية لكي يعطي نظاماً الهياً أشمل وأعم وأكمل، وورث الامبراطوريتين القديمتين، لا يمكن للاسلام أن ينشأ قبل ذلك أو بعده، لان قانون التاريخ في ذلك الوقت كان يحتم ظهور قوة ثالثة. وكذلك حركات التحرر في العالم الثالث، التي نشأت في الخمسينيات والستينيات، وكونت العالم الثالث، ودول عدم الانحياز، ودول آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية، والعالم الاسلامي، بدأ أيضاً تفكير بطريق ثالث، أي ان العالم الاسلامي لا هو رأسمالي غربي ولا هو شيوعي شرقي، وبالتالي فحركات التحرر انما دخلت في اطار قوانين التاريخ .

التحدي بالنسبة لنا الآن هو هل يستطيع مفسر ان يصف لي ويحدد لي في اي مرحلة من التاريخ أنا أعيش، يثار كثيراً هذه الايام اننا في أواخر القرن العشرين، وفي اوائل القرن الواحد والعشرين، بعد عام أو أقل بقليل، أنا لست بالقرن العشرين، وهل تاريخي يبدأ بالسيد المسيح مع اجلالي وتعظيمي له، وهل انا كنت في تاريخ قديم، ثم في تاريخ وسيط، ثم في تاريخ حديث، كما هي مراحل تحقيب التاريخ الغربي، انا في مرحلة تاريخية مختلفة، كانت عندي نهضة اولى في القرون السبعة الاولى قبل ابن خلدون، وكنت مبدعاً وعالماً ومفكراً ومسيطراً على العالم، وبلغت الذروة في العصر الذهبي في القرن الرابع والخامس، عصر البيروني والمتنبي والتوحيدي، ثم بعد ذلك، بعد ابن خلدون توقفت الحضارة عن الابداع،

واصبحت ادون الموسوعات والملخصات، وأجتر بالذاكرة ما عجز الابداع عنه بالعقل، ثم منذ قرنين من الزمان هناك حركات الاصلاح الديني، منذ الافغاني، واحاول ان انهض من جديد، أكبو مرة وأصحو مرة، فانا الآن في اعتاب فترة ثالثة، بعد العصر الذهبي الاول، وبعد عصر الركود، وأحاول ان أنهض من جديد، فأنا في بداية القرن الخامس عشر، وبداية فترة ثالثة، بعد سبعمائة سنة الاولى، وسبعمائة سنة ثانية، انا في بداية السبعمائة سنة الثالثة، انا في بداية عصوري الحديثة، وليس في نهاية عصور الغرب الحديثة، الغرب ينهي وأنا أبدأ، وبالتالي معرفة قوانين التاريخ، وفي أي مرحلة من التاريخ أنا أعيش، تساعد المفسر على ان يقرأ القرآن ويعرف سنن التاريخ، ونواميس المجتمع، وكذلك سنن الكون والطبيعة. لا يستطيع الانسان ان يفسر القرآن دون أن يعرف، القرآن يصف (**لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار**)يعني هناك قوانين (**وانبتنا فيها من كل شيء موزون**)، فكيف استطيع ان افسر آية النظام في الكون دون ان أعرف نظام الكون، سنن الكون، والله يتكلم عن السنن (**فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً**) .

اما تعطيل هذه السنن في الامة، فان الامة التي لا تفقه السنن تخرج خارج التاريخ، وخارج الطبيعة، وتصبح هامشية، لا قدرة لها على مواجهة الاعداء، ولا تستطيع الابداع والفعل الحضاري، هي امة تندثر وتتناثر، ويرفضها التاريخ؛ لانها غير قادرة على استيعاب حركة الزمن.

اذن نحن بحاجة الى ان نستخلص علم السنن او فقه السنن من القرآن الكريم، وهذا ما فعله الشهيد محمد باقر الصدر في سنن التاريخ في القرآن والذي يقرأ القرآن الكريم في حقيقة الأمر يجد توجهات، توجه نحو الطبيعة، اشجار وارض وشمس وقمر وماء، ارض تزرع، ارض تهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، (**ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين**)، هو نداء للعقل البشري، ان يتوجه نحو الطبيعة،

وفي نفس الوقت توجه نحو التاريخ، ورصد لانهيار الحضارات وحركة المجتمع، وقصة آدم وثمود ولوط ونوح وابراهيم وموسى وعيسى والانبياء كلهم عليهم السلام، وفي نفس الوقت التوجه نحو المجتمع، والفقراء والاغنياء، والمسيطر والقاهر، **(وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلاً ..)**، يعني الرفض والثورة الاجتماعية فالقرآن الكريم في الحقيقة هو توجيه للعقل الانساني نحو التاريخ، ونحو الكون، والمجتمع فكيف نقرأ القرآن دون أن نتوجه طبقاً لتوجهاته، القرآن بهذه الحالة، ان لم تأخذه كدوافع يوجه نحو التاريخ والطبيعة والمجتمع، يكون نصاً صورياً فارغاً لا يؤدي دوره، ومن ثم التوجه نحو هذه الابعاد الثلاثة، هو الشرط الحقيقي للمفسر، والا فان ما كتب من مجلدات لا صلة لها بالتاريخ والطبيعة والمجتمع لن تستطيع ان تغير الواقع قيد أنملة.

نحو علوم اجتماعية قرآنية

○ نشات العلوم الاجتماعية الغربية وترعرعت في بيئة غربية تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة، فمنيت بعضها بتشوهات مختلفة في دراستها للظواهر الاجتماعية. واستعارت جامعاتنا هذه العلوم برمتها دون تمييز وغربلة بين ما هو انساني عام مشترك منها، وما هو محلي خاص بالغرب، وجاءتنا العلوم الاجتماعية هذه عبر ترجمات قد لا تطابق الاصل المنقول عنه احيانا.

ما هي مرتكزات تاصيل علوم اجتماعية اسلامية تستلهم روح القرآن الكريم وتستعين بالوحي كينبوع اساسي في بنائها وتوجيهها؟

□ في الحقيقة ان العلوم الاجتماعية الغربية بدأت بمعطيات علمية جزئية محلية، كل الدراسات الغربية عن المجتمع والانسان والنظم الاجتماعية والسياسية والدين

والاخلاق، انما نشأت من طبيعة المجتمعات التي تدرسها، سواء المجتمعات الغربية أو بعض المجتمعات، ما سموه المجتمعات البدائية في افريقيا واستراليا ونيوزلندا وامريكا اللاتينية، ثم صاغوا نظرية، وعمموها لكي تنطبق على مجتمعات أخرى، في بيئات محلية اخرى، وهي غير مطابقة لها لأن أهمية النظرية هي ان تقوم على استقراء كامل وليس على استقراء ناقص، والعلوم الاجتماعية الغربية تقوم على استقراء ناقص، كل ما قالوه عن الدين، لو فتحت اي قاموس للعلوم الاجتماعية الغربية ماذا يعني الدين، هو الغيبيات، السحر، الخرافة، الشعوذة، السلطة، العقوبات، المحرمات، الخوارق، وهذا فهم مشوه للدين لا ينطبق على الاسلام، وانما ينطبق على بعض الاديان المحرفة والوثنية، وهذا ناجم من أن هؤلاء لم يدرسوا الاسلام دراسة موضوعية، باعتباره أحد المعطيات التي يمكن أن تغير من نظريتهم في الدين .

فعيوب النظريات في العلوم الاجتماعية انها خرجت من بيئة جزئية ثم اعطيت التعميم، فلما جئنا نحن لنطبقها على باقي المعطيات الاخرى، مثل المجتمع الاسلامي، وجدنا انها لا تطابق هذا المجتمع، مثلاً ان الغرب: كل من يجعل الدين مرتبطاً بالحياة والمجتمع، يخلط بين الدين والسياسة، لأن الدين في الذهنية الغربية يعني شيئاً والسياسة شيء آخر، ما لقيصر لقيصر وما لله لله، تجربة الغرب هكذا الفصل بين الدين والدولة، بين الكنيسة والحكم، هذه تجربة واحدة، لكن ليست كذلك في الصين، وليست كذلك في الهند، وليست كذلك عند المسلمين، لكن هذه سطوة الغرب المعرفية انهم تصوروا ان نظرياتهم لكل العلوم، لكل الحضارات، لكل مراحل التاريخ، مع انها تجربة تاريخية واحدة محلية، وبالتالي عيبنا نحن أيضاً، بالاضافة الى أخذ هذه التجارب الغربية والنظريات على اساس انها احكام عامة ونظريات شاملة، اننا نحاول ان نستقي العلوم الاجتماعية من النصوص، نأخذ من قصص الانبياء مثلاً مبادئ عامة نقيم عليها علوم الاجتماع، هذا لا يكفي، ان النصوص الدينية تعطيك مؤشرات، تعطيك توجهات، مثل آيات القرآن عن علوم الطبيعة، علوم الزراعة، علوم الجغرافيا، علوم الانواء، لا تستطيع ان تستنبط منها

نظرية علمية برهانية، لكنها تستطيع ان تعطيك ما يقال في فلسفة العلوم الافتراض، الذي تسير عليه لكي تحققه في التجربة، وتحوله الى نظرية بعد البرهان عليها، نحن نريد ان نؤسس علوماً اسلامية، لا تكتفي بأن تنقد النظام الملكي بأن تقول (**ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها**) ولكن ينبغي ان نحلل طبيعة النظم الملكية الموجودة في التاريخ، ولماذا انهارت، ونأخذ البراهين والادلة ان النظام الملكي لا يتفق مع الطبيعة البشرية، وهذا مصداق للآية القرآنية (**ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها**) لماذا النظام الاقطاعي لا يعيش، ولا يتفق مع طبائع البشر، لا استطيع ان استنبط ذلك فقط من (**وبئر معطلة وقصر مشيد**)، لكن احلل النظم الاقطاعية في التاريخ، وأبين ان هذه النظم الاقطاعية ولّدت ثورات الفلاحين وثورات العبيد، وبالتالي فان النظام الاقطاعي لا يتفق مع الطبيعة البشرية مصداقاً للآية القرآنية، مثلاً القرآن يحكم على الكتب المقدسة بالتحريف، لا يكفي ان اقول: إن الكتب المقدسة كالتوراة هي محرفة، بل ان آخذ الكتب المقدسة الموجودة حالياً، وأحللها لغوياً وتاريخياً وفكرياً وتشريعياً وقانونياً، وأبين ان هذه الآية مصدرها هذه القوة السياسية، هذه الآية مصدرها هذا الضغط السياسي، وان هذا الكتاب ليس فيه من الوحي بقدر ما فيه من اضافات البشر، كما يفعل علماء النقد التاريخي، فاذن القرآن الكريم وآياته باعث على العلم، يوجه العقل والعالم نحو هداية يقينية، وعليه هو من خلال أدوات المعرفة المتاحة له، ان يضيف عليها البراهين والادلة الحسية والتجريبية والعقلية، حتى يستطيع ان يؤسس العلوم الاجتماعية الجديدة، ولا يكفي في أسلمة العلوم ان نأخذ الاقتصاد الغربي واقرأه قراءة اسلامية، نأخذ العلوم الطبيعية الغربية وأقرأها قراءة اسلامية، آخذ العلوم الاجتماعية وفرويد وأقرأها قراءة اسلامية، لان هذا علم تابع للغرب، وغير قادر على رفض الغرب، وغير قادر على تأسيس علوم اجتماعية بأدوات مستقلة، وانتظر حتى يعطيني الآخرون اللقمة فامضغها دون أن انتجها.

اذن نحن بحاجة الى بناء علوم اسلامية اجتماعية تنطلق من القرآن الكريم، بالاضافة الى التحليلات الاجتماعية في التاريخ والمجتمعات، هذا هو التحدي كيف نستطيع ان نأخذ الآيات القرآنية كتوجهات، كمؤشرات، كدلالات، ثم بعد ذلك اضيف اليها البراهين من التحليلات الاجتماعية للواقع التاريخي.

○ في الختام نشكر الاستاذ الدكتور حسن حنفي على اتاحته هذه الفرصة للحوار في قضية الهرمنيوطيقا.

□ نرجو لكم كل تقدم وازدهار، ونأمل ان تساهم هذه الرؤى في تطوير البحث حول قضايا التفسير والتأويل والاجتهاد في العالم الاسلامي.

المحتويات

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

الدكتور حسن حنفي

الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات

الشيخ محمد مجتهد شبستري

الاجتهاد الكلامي

الدكتور محمد عمارة

الكلام الجديد في ايران

الاستاذ مصطفى ملكيان

نشأة علم الكلام وتطوراته الراهنة

الدكتور عبدالمعطي بيومي

نظرية القبض والبسط: مراجعة نقدية

الشيخ صادق لاريجاني

ازمنة الكلام الجديد في ايران

الدكتور أحد قراملكي

الهرمنيوطيقا والتأويل

الدكتور حسن حنفي

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ فقه النظرية عند الشهيد الصدر	باقر بري
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن خليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ الاجتهاد الكلامي	عبد الجبار الرفاعي
❑ الاجتهاد المقاصدي	عبد الجبار الرفاعي
❑ نحن والغرب	عبد الجبار الرفاعي
❑ فلسفة الفقه	مهدي مهريزي
❑ الإمامة والتاريخ	غالب حسن
❑ الحركات الاسلامية في القرن الرابع عشر	مرتضى مطهري
❑ الهندسة المعرفية للكلام الجديد	أحد قراملكي





هاتف : ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩
فاكس : ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ الغبيري - بيروت - لبنان
Tel:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199
P.O.Box: 286/25 Ghobeiry -Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com-URL: http: //www.daralhadi.com

New MoonRay 01/450907

New MoonRay 01 450 907